ALBERTO •BETO• CANSECO

EROTICIDADES PRECARIAS

La ontología corporal de Judith Butler



Asentamiento fernseh

Sexualidades Doctas

EROTICIDADES PRECARIAS

La Ontología Corporal de Judith Butler

Alberto •beto• Canseco



Canseco, Alberto
Eroticidades precarias : la ontología corporal de Judith Butler / Alberto Canseco. - 1a ed . - Córdoba : Ed. Asentamiento Fernseh , 2017.
265 p. ; 22 x 15 cm. - (Conjeturas / Song , Emma; Gall, Noe ; Dahbar, María Victoria ; 30)
ISBN 978-987-42-5076-6
1. Filosofía Contemporánea. I. Título.
CDD 190

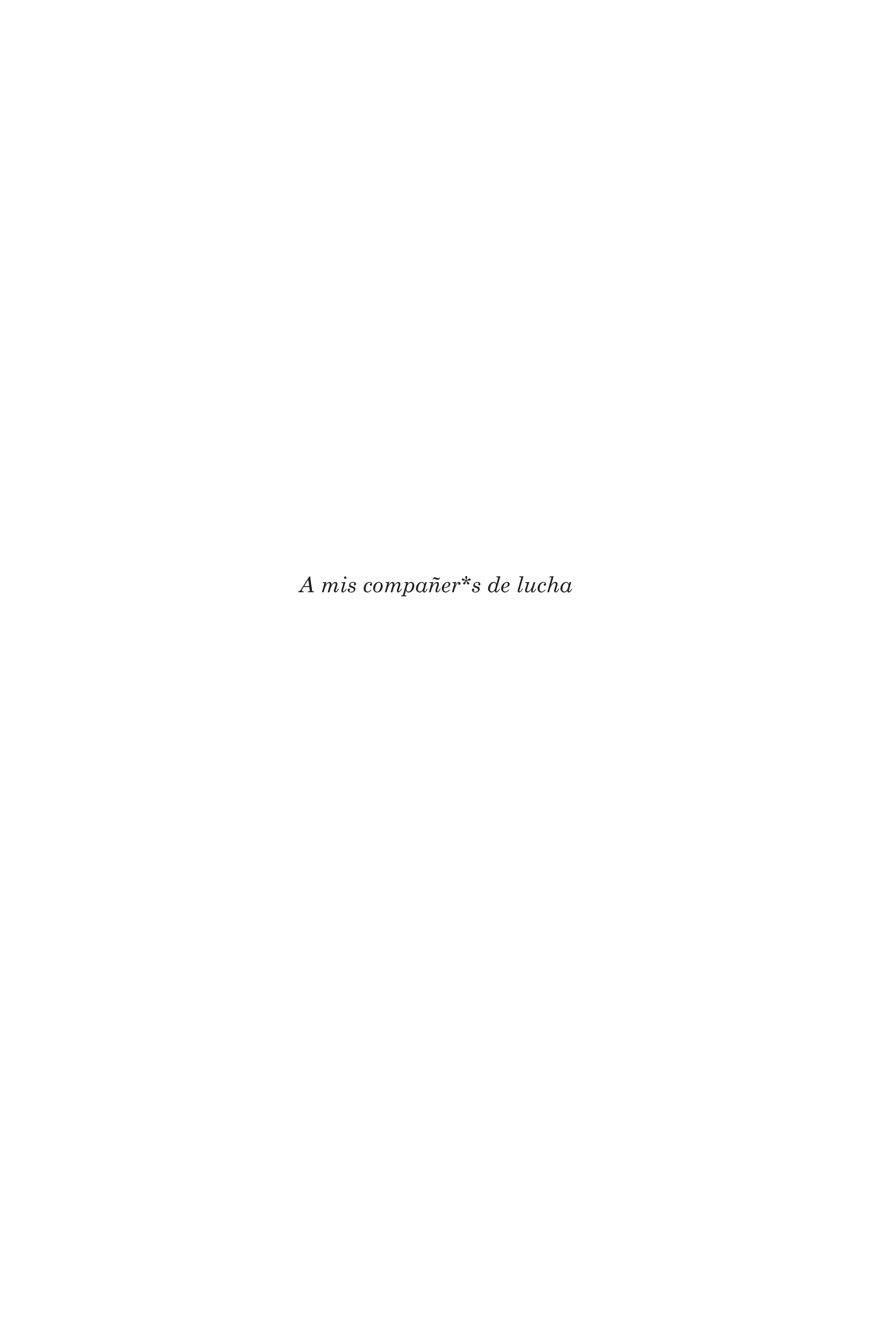
Publicado por
Ed. Asentamiento Fernseh
junto a **Sexualidades Doctas**
Córdoba - Argentina
1ª Edición

2017
Alberto •beto• Canseco

Diseño y Arte
Asentamiento F.



Copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto.
Siempre que se cumplan las siguientes condiciones:
Autoría-Atribución: Deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción.
El nombre del autor/a y del traductor/a deberá aparecer reflejado en todo caso.
No Comercial: No puede usarse este trabajo con fines comerciales
No Derivados: No se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.
Se deberá establecer claramente los términos de esta licencia para cualquier uso o distribución del texto.
Se podrá prescindir de cualquiera de estas condiciones si se obtiene el permiso expreso del autor/a.
Licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visita http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/.
2017 © el/la autor* o autor*s de cada uno de los textos.



*A mis compañer*s de lucha*

Contenido

Agradecimientos

Esta investigación no hubiese sido posible sin otr*s que me sostuvieran, que me constituyeran y de-constituyeran, con quienes dialogué, con quienes discutí, con quienes aprendí. Agradezco, particularmente, la lectura generosa y minuciosa de emma song, a quien debo también el diseño de tapa y la edición; y de val flores, quien me regala unas palabras finales agudas y cómplices.

En la realización del texto, fueron imprescindibles el apoyo del equipo de *Sexualidades Doctas,* además de las lecturas de Eduardo Mattio (quien motorizó también la publicación de este libro), Noe Gall, César Tisocco, Lucas Leal.

En los inicios de este proceso fueron muy importantes en ese sentido, además, las correcciones de Gustavo Ortiz y Leticia Sabsay.

Agradezco también la escucha atenta de Javier Tovani, Gabriel Giorgi, de mis compañer*s de doctorado, de los grupos de investigación “Haciendo cuerpos” I y II y “Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa” y del tribunal de tesis: Cecilia Padvalskis, Virginia Cano y Tachy Jugo Beltrán.

No menos importantes fueron los sostenes afectivos: mi familia, l*s amig*s –especialmente Julia Crosa, Ariel Rivero, Juan Alcaraz y Rodri Aguirre–, y l*s compañer*s de militancia, feministas y de la disidencia sexual, particularmente aquell*s que participaron de la organización del Festival *El deleite de los cuerpos*.

Por último, la tesis que está siendo revisada en este libro pudo realizarse gracias a la beca otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y al acompañamiento del equipo del doctorado en Estudios de Género del Centro de Estudios Avanzados, Adriana Boria, Alejandra Martín y Pilar Anastasia.

Prefacio

No soy el* mism* después de escribir *Eroticidades Precarias*, tal vez nunca lo he sido. En efecto, la escritura es una operación en la que devenimos alguna otra cosa, no una mera expresión de lo que pensamos (como si eso fuera posible), sino un verdadero ejercicio de exposición en el que no sabemos qué seremos, en qué nos convertiremos a su término. Nos vemos desposeíd*s por las palabras que se escriben, lo que habilita al mismo tiempo la emergencia de un nuevo yo que será expropiado una y otra vez.

Y aun así, elijo la primera persona del singular para escribir –siguiendo una larga tradición dentro de las teorías feministas y en la que quiero inscribir este trabajo. Podría concatenar varios epítetos al lado de este yo que aparece: marica, promiscuo, blanco, becad* por el Estado, con diagnóstico de temblor esencial, hij* de clase obrera, afeminado, de voz chillona, ex católico, formad* en filosofía, porteño viviendo hace más de diez años en Córdoba (provincia policializada, conservadora y homolesbotransfóbica, aunque también, históricamente resistente y combativa), etc. Estos epítetos son también parte de mi lugar hermenéutico (mudable ciertamente) y desde allí me paro en principio para entablar los diálogos en los que este texto es apenas una instancia; un momento en que asumo la palabra para decir a qué conclusiones he llegado y qué preguntas me parece importante formular; una oportunidad para seguir dialogando, para seguir discutiendo con otr*s que se sumen a los debates iniciados.

En efecto, es*s otr*s hacen a los debates. Es*s otr*s que también son y no son sus “propios” textos. Tanto aquell*s pensador*s que me sedujeron con sus propuestas y que no conozco personalmente (particularmente Judith Butler, como es de suponer) como aquell*s que, además de pensador*s, son compañer*s de lucha, con quienes he conversa-

do, reflexionado, aprendido, elaborado pensamiento en el diálogo sostenido. Con ell*s discuto y a much*s de ell*s cito explícitamente en gran parte del texto; a ell*s agradezco, no sólo como una cuestión formal, sino como un reconocimiento de que ell*s son la condición de posibilidad de este texto que hoy firmo con mi nombre.

Espero, por último, que el presente texto permita nuevas discusiones o nuevos matices en la búsqueda de estrategias de resistencia a los sistemas que nos gobiernan y que, muchas veces, hacen inhabitables nuestras vidas y de aquell*s que nos rodean. De esta manera, estas palabras se publican con la esperanza de que sean apenas un destello, un golpe, un instante en un diálogo ya comenzado y que no acabará mientras no se transformen/destruyan los modos en que hemos sido sujet*s.

Alberto •beto• Canseco
Mayo 2017

Abreviaturas y Notas

• Obras de Butler (entre paréntesis: año de edición que se utiliza en la investigación)
• [entre corchetes: año de primera edición en idioma original]
• En el caso de las obras traducidas al español, aclararé en nota al pie cuando las trabaje en su idioma original.
• Todas las traducciones al español, de obras no traducidas, fueron realizadas por el* autor*.

CI: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales del 'sexo'.* (2002) [1993] .
DCSM: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad.* (2009) [2005].
D: *Dispossession. The Performative in the Political.* En co-autoría con Athena Athanasiou. (2013) [2013].
DG: *Deshacer el género.* (2006) [2004].
GD: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* (2007) [1990].
LPI: *Lenguaje, poder e identidad.* (2004) [1997].
MG: *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* (2010) [2009].
MPP: *Mecanismos Psíquicos del Poder. Teorías sobre la sujeción.* (2001) [1997].
PW: *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism.* (2012) [2012].
QCEN: *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia.* En co-autoría con Gayatri Chakravorty Spivak. (2009) [2007].
SD: *Sujetos de Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del Siglo XX.* (2012) [1987].
VP: *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia.* (2006) [2004].
FdE: Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu.* (1985) [1807].

Instrucciones para leer un mapa

¿Quién me lleva mis fantasmas?
¿Quién me salva de esta espada?
¿Quién me dice dónde es el camino?
Quem me leva os meus fantasmas.
Abrunhosa, Pedro Machado.

El texto que tenés en tus manos es resultado del diálogo con otr*s, con quienes entendemos la urgencia de proyectos militantes que cuestionen el estado de cosas y aboguen por la justicia social, aun cuando no sepamos exactamente en qué consistiría, lo intuímos, lo discutimos, lo disputamos. Lo que sí sabemos es que debemos preguntarnos por los "fantasmas" de los que habla el epígrafe, es decir, por las figuras espectrales, aquellas vidas que no parecen vivas, en algún punto irreales, inaprehensibles, desdibujadas en el ámbito social. Nos interrogamos, en ese sentido, por las condiciones de ciertas prácticas sociales y políticas: ¿a quiénes apuntan, a quiénes benefician y, de esta manera, a quiénes suponen como sujetos de derechos y a quiénes no, excluyéndol*s constitutivamente de sus beneficios?, ¿qué efectos materiales tienen esas exclusiones?, ¿acaso la violencia (la espada de la que pide salvarse también el autor del epígrafe)?

En definitiva, lo que quiero insistir es que este texto es parte de un proyecto mayor de militancia social, una instancia de reflexión que pretende colaborar, a través de la confección y problematización de herramientas analíticas, con la lectura de contextos específicos y la formulación de estrategias políticas concretas. Ahora bien, este texto se inscribe en una lucha en particular, una que apunta a una sensibilidad política determinada, esto es, una lucha por los cuerpos en tantos leídos a partir de su sexualidad y su género. En efecto, esta investigación se encastra en una se-

rie de discusiones que hacen a lo que se denomina estudios de género y teoría feminista.

En ese sentido, una de las tareas fundamentales de la teoría (y de la filosofía) feminista es la elaboración y despliegue de conceptualizaciones que permitan realizar una crítica al estado de cosas, particularmente en lo que respecta a las sujeciones sexuales y de género. Teniendo en cuenta esta tarea crítica, y a fin de no perder su potencial subversivo, quisiera sugerir la importancia de mantener despierta la pregunta por los supuestos que sostienen esas conceptualizaciones. Es urgente para la teoría feminista revisar sus propios supuestos, especialmente aquellos que apuntan, teniendo en cuenta que a ella se dirige muchas de sus reflexiones específicas, a la idea de cuerpo que se postula implícitamente. Así, lo que quisiera invitar a hacer en esta investigación es realizar la pregunta por el "'ser' del cuerpo", interrogar la ontología corporal sobre la que se estructuran las propuestas teóricas y políticas feministas. De este modo, entiendo que determinadas concepciones de cuerpo habilitan el cumplimiento de las pretensiones críticas de los planteos feministas mientras que otras parecen, por el contrario, clausurar esas posibilidades.

En este trabajo quisiera, por lo tanto, dilucidar algunas de las consecuencias éticas y políticas que se siguen de una ontología corporal particular, una que puede funcionar de sustento a reivindicaciones y estrategias feministas. Se trata de aquella que fue propuesta explícitamente por la filósofa feminista norteamericana Judith Butler (1956 -) en un texto de 2009, *Marcos de guerra* (MG) (2010a). Allí, dicha autora declara:

> Mi propósito es afirmar que, si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social (MG 15).

Con esta pretensión en mente, la autora ofrece una serie de reflexiones que tienen que ver precisamente con un

cuerpo que es vulnerable y que está expuesto por definición. En ese sentido, la autora entiende que la propuesta de una ontología corporal no apunta a una afirmación de estructuras fundamentales del ser que luego serán interpretadas social y políticamente. Por el contrario, Butler comprende que, si es cierto que el cuerpo está expuesto y esto lo arroja persistentemente a su exterioridad, entonces la ontología corporal depende de su modelado político y social. Así, la ontología corporal es inevitablemente una ontología social.

Ahora bien, esta formulación de la ontología corporal está en el contexto de otras teorizaciones que la hacen posible (cf. Mattio, 2010a), particularmente aquellas que giran en torno a la idea de una vulnerabilidad común de los cuerpos, desarrollada especialmente en un texto de 2004, *Vida precaria* (VP) (2006a). De hecho, la autora misma entiende que MG continúa las reflexiones planteadas allí, en especial en lo que respecta a la pérdida de la vida como merecedora de duelo en tanto y en cuanto dicha vida se haya aprehendido como viva. Asimismo, y en coherencia con esa particularidad, ambos textos critican las políticas de guerra de los Estados Unidos luego de los atentados que resultaron en la caída de las Torres Gemelas en 2001. Efectivamente, ambos textos emergen como especulaciones filosóficas que atienden a las problemáticas específicas de un contexto político y social al que parecía urgente atender. Cabe recordar, en ese sentido, que, desde la publicación de *El género en disputa* (GD) en 1990, la figura de la autora había adquirido ya una especial relevancia en los debates en torno al género y la sexualidad, gracias a su particular modo de abordar al sexo y al género como performativos. Desde 2001, a partir del cambio de contexto cuya abordaje filosófico por parte de la autora redundó en la publicación de dos series de ensayos, *Deshacer el género* (DG) (2006b) y VP, Butler modifica su vocabulario teórico y político, lo que la lleva a reflexionar en torno a la vida precaria y a formular el concepto de precaridad (*precarity*). Esta modificación supuso un cambio en los acentos: "Mientras que la performatividad era, en realidad, una explicación de la agencia, la [precaridad] parece centrarse más en aquellas condiciones que amenazan la vida y la hacen escaparse de nuestro propio control" (Butler, 2009b: 322). En definitiva, es en este cambio de acentos que la autora logra formular

la propuesta de una ontología corporal.

En VP, entonces, Butler se propone "*reimaginar* la comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y la pérdida" (VP 45, la cursiva es mía). Quisiera sugerir que toda la propuesta de una ontología corporal parece ser, en ese sentido, un ejercicio de la imaginación, similar al trabajo teórico que la filósofa feminista Donna Haraway ha realizado a través de la figuración. Haraway (1991; 2004a; 2004b), en efecto, propone figuras (cyborg, simios, mujeres, oncoratón, animales de compañía) que se constituyen como nudos de sentidos y que habilitan la lectura de escenarios pasados y futuros. Esa lectura no queda en una mera interpretación de lo material, sino que lo configura y reconfigura. Se trataría, en ese sentido, de un trabajo imaginativo que produce materialidad a través de un desafío a los límites de lo que se considera realidad. Asimismo, entiendo que aquello que realiza Butler a través de su propuesta de ontología tiene que ver con esta promesa de la fantasía como reconfiguradora de la materialidad (cf. DG 51), aunque en su caso no se apele a la elaboración de figuras concretas. De esta manera, el modo en que propone que se "lea" el cuerpo, en disputa con otras lecturas posibles, tiene consecuencias en los cuerpos y en los modos en que se dispondrán las organizaciones sociales y políticas para atender, cuidar o dejar a merced de la violencia esos cuerpos.

En ese sentido, tal vez podría compararse la necesidad que encuentra Butler de formular esta ontología corporal con la intención de ofrecer un mapa, una cartografía alternativa que habilite el acceso a otros lugares, la llegada a nuevas locaciones, a las que no hemos podido llegar por poseer un plano equivocado. De algún modo, entonces, la propuesta es orientarnos de manera que se pueda recorrer un camino ético-político diverso al que un mapa de otras características podría permitir. Dilucidar este *camino* es, precisamente, uno de los grandes objetivos de esta investigación.

Ahora bien, el mapa tiene un problema: el modo en que está escrito puede por momentos dificultar su lectura. Butler presenta su propuesta ontológica, su mapa, de manera dispersa, en diversos lugares, y de forma asistemática. El presente texto, de hecho, pretende ser un instructivo para leer el mapa de modo que podamos recorrer los rinco-

nes más importantes que nos habilita dicha cartografía. La investigación, por tanto, organiza las pistas desperdigadas a lo largo de la obra butleriana reciente a fin de esclarecer el modo en que debe leerse ese mapa. Esta organización, sin embargo, no puede ser nunca una mera recolección de datos; se trata más bien de una confección artesanal que recupera fuentes teóricas utilizadas por la autora misma y que tensiona sus conceptualizaciones con otros planteos contemporáneos.

A propósito de los diversos lugares en los que se encuentra la ontología corporal, atenderé principalmente a los textos que se publicaron luego de la caída de las Torres Gemelas, acontecimiento que, como ya he sugerido, parece obligar el cambio en las preocupaciones teóricas y políticas de la obra butleriana. Dicho cambio de rumbo es, en efecto, el contexto en el cual se formula la ontología corporal o se prefigura sus conceptos más importantes. Este momento en la propuesta de Butler está marcado, además, por el estudio de algún*s autor*s que no habían aparecido antes con fuerza en sus textos, particularmente dos, ambos de tradición judía: Emmanuel Levinas y Hannah Arendt. Por su parte, los textos anteriores a esta etapa serán utilizados en términos de antecedentes. En un principio, me vi tentado a hablar del giro ético en la obra de Butler, tal como se refieren Samuel Chambers y Terrel Carver (2008); sin embargo, l*s autor*s comprenden que este giro comienza con *Dar cuenta de sí mismo* (DCSM) (2009a), obra posterior a los textos con los que comienzo la confección del mapa. Siendo que la obra de la autora continúa en el presente y probablemente su problematización de la ontología corporal también, me veo obligad* también a detener mi rastreo en algún punto para poder finalizar con éxito la investigación; decido, en ese sentido, usar los materiales hasta aquellos que fueron publicados en 2014, atendiendo principalmente a los que tomaron forma de libro.

Antes de ingresar al abordaje del planteo ontológico, quisiera poder anotar algunas cuestiones que hacen al trazado del mapa y que atraviesan transversalmente todo su armado. En primer lugar, debe quedar claro que cuando se plantea una ontología corporal se establece también, y al mismo tiempo, una ontología específica de sujeto. En efecto, la producción de un sujeto, esto es, la sujeción a las

normas que habilitan que alguien pueda decir "yo", tiene como condición la producción de un cuerpo a través de la operación de normas sociales, entre las que se cuentan las normas de género y sexuales. En ese sentido, sujeto y cuerpo son inextricables.

En segundo lugar, la comprensión de sujeto y cuerpo que quiero presentar aquí de la mano de la propuesta butleriana implica una primacía de la exterioridad, la cual hace posible su emergencia. Esta exterioridad no son sólo las normas sociales sino también los otros cuerpos y sujetos. Cabe problematizar, en ese sentido, la generización y sexualización de esos cuerpos en el lenguaje escrito de este trabajo, ¿cómo invocar a la alteridad sin unificarla en un masculino que funcione como universal o sin encapsularla en un binario genérico a través de la "o" y la "a"? Entiendo, en este sentido, que para muchas personas –en particular, para el colectivo trans y travesti– el reconocimiento de los pronombres masculino y femenino son parte de una lucha que lleva toda la vida y puede incluso costarla; no pretendo borrar estas diferencias, sino más bien utilizar algún símbolo que nos permita, poética y políticamente, poner en suspenso el conocimiento de los géneros de las personas que nombro sin conocer –quisiera seguir en esto la decisión escritural de los cuadernos de lectura de los feminismos trans *Construyéndonos* (Cabral, 2011: 7). En efecto, varios caminos se siguen al respecto para hablar de la diversidad y la disidencia sexo-genérica: la "e", la "x", el "*", ninguno de ellos parece resolver del todo el problema que implica esta diversidad (cf. Cabral, 2008), probablemente porque sea, de hecho, una condición de inteligibilidad textual y social que no puede deshacerse en el contexto de un sólo escrito. Escojo, entonces –como también hace la compilación de Cabral–, una de las opciones: el asterisco (*), signo tipográfico que se eleva por sobre el renglón interrumpiendo la escritura y la lectura, tal como entiendo que también opera la alteridad generizada. En el caso de los artículos, pondré el asterisco justo luego de la "l" final ("el*"; "del*"; "al*") para causar el mismo efecto. Esta elección ciertamente puede llegar a dificultar la comprensión del texto, sin embargo, se encuentra en sintonía con las reivindicaciones del feminismo y de los movimientos de disidencia sexual, al mismo tiempo que invita a reflexionar en torno a las violencias que supone la

pretensión de saber acerca de los géneros y sexualidades.

Ahora bien, ¿por dónde comenzar para una mejor comprensión del planteo ontológico butleriano? La reiteración de una referencia en la lectura de los materiales me hace pensar que una buena manera de realizar este trabajo es el análisis del funcionamiento de esa referencia. Se trata de la noción de reconocimiento de cuño hegeliano. En efecto, una de las hipótesis principales es que el estudio del modo como opera esa noción en la obra reciente de Butler colabora en una lectura más correcta y potente de su propuesta. Entenderé a esta noción, entonces, como un símbolo cartográfico que se emplea en un mapa, un símbolo cuya importancia es tan grande que el esclarecimiento de su modo de funcionamiento específico en el contexto de ese mapa coopera en el esclarecimiento de todo el mapa en general.

Teniendo en cuenta esta hipótesis, desarrollo un análisis del funcionamiento de la noción de reconocimiento en la obra butleriana a través de tres pasos que conforman la primera parte de esta investigación. En primer lugar, recupero el modo específico en que opera la noción y con qué fines en la obra reciente de Butler, es decir, aquella en la que se formula explícitamente la ontología corporal social (Capítulo 1). En segundo lugar, en una vena más histórica, rastreo en la obra anterior a esa etapa de pensamiento, dos lugares en los que Butler había realizado análisis minuciosos del legado hegeliano, es decir, en *Sujetos de deseo* (SD) (2012a) publicado originalmente en 1987 y *Mecanismos psíquicos de poder* (MPP) (2001a) publicado originalmente en 1997 (Capítulo 2). En tercer lugar, en una vena más polémica, contrasto estos usos butlerianos de la noción con dos planteos contemporáneos relevantes y con los que la autora discute, estos son, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth y las reflexiones en el campo de la psicología acerca del reconocimiento de Jessica Benjamin (Capítulo 3).

En un segundo momento, en la segunda parte del libro, luego de haber esclarecido el funcionamiento de la noción de reconocimiento, me detendré en algunas zonas particulares a las que el mapa nos permite acceder, es decir, dilucidaré ciertas consecuencias ético-políticas en el planteo ontológico butleriano. Estas zonas son dos: por un lado, aquella que apunta a la condición corporal según la

cual no puede socavarse la exposición al daño y la violencia, y esta exposición está además articulada políticamente, lo que en la propuesta de Butler se problematiza a través de un par conceptual *precariousness/precarity* (Capítulo 4); y por otro lado, aquella que apunta a la condición corporal que emerge como resultado de la experiencia de la pasión sexual, es decir, la dimensión erótica del cuerpo (Capítulo 5). Mientras la primera zona está ampliamente desarrollada en la obra reciente de la autora, la segunda es apenas mencionada y su desarrollo y puesta en detalle corre por mi cuenta. Teniendo presente, como explicaré en su momento, que una de las condiciones fundamentales de constitución de sujeto es la sujeción sexual, me parece que la pregunta por la ontología corporal obliga a un abordaje del cuerpo en tanto erótico.

Dichas teorizaciones responden, de hecho, a preocupaciones específica y expresamente feministas pro-sexo y de la disidencia sexo-genérica. Desde estos lugares hermenéuticos me sitúo para realizar el trabajo intelectual que supone esta investigación, por lo que vale la pena explicitarlos. Por feminismo pro-sexo entiendo a aquellas propuestas teóricas y políticas que consideran necesaria una afirmación del placer y de la liberación sexual (cf. Rubin, 1989), lo que supone, además, una defensa de derechos sexuales, particularmente de las mujeres, "tales como el consumo de pornografía o de trabajo sexual y las prácticas sexuales contrahegemónicas como el *bondage* y el sadomasoquismo" (cf. Gall, 2013: párr. 2) y oponerse a "a la falsa ecuación de que el sexo siempre es equivalente a la violencia, una concepción que atemoriza y des-empodera" (flores, 2015). . Por otra parte, por disidencia sexo-genérica, entiendo aquellas posturas políticas y éticas que incorporan la teoría *queer* y la crítica post-identitaria como aparato conceptual desde el cual se analizan las políticas sexuales y de género. En consecuencia, dichas posturas cuestionan los dispositivos de normalización que constituyen las identidades sexo-genéricas y dan cuenta de sus exclusiones constitutivas. En efecto, tales posicionamientos se distancian

> de los discursos, prácticas y estrategias de los movimientos homosexuales más tradicionales, cuya política se ve hegemonizada por la centralidad del Estado como único interlo-

> cutor y gestor de demandas, una agenda liberal que tiende a reclamos normalizadores o asimilacionistas como el matrimonio gay y una política de representación articulada sobre identidades cerradas que sectorizan y aíslan las múltiples luchas por la autonomía corporal (flores, 2013: 38).

En síntesis, en el seno de discusiones con otr*s que comparten o disputan estas posturas es que realizo mi trabajo de reflexión cuyos resultados se traducen en esta texto. Cabe destacar, de hecho, que no puedo comprender el trabajo intelectual sino es de manera colectiva, en diálogo y controversia con otr*s. En síntesis, espero poder colaborar, en este sentido, en la dinamización de tales discusiones a través del esclarecimiento de la ontología corporal butleriana y de sus consecuencias ético-políticas.

Parte I

Reconociendo a Judith Butler

I

Reconocimiento y ék-stasis[1]

He sido y soy aún todo eso… en mí conviven la duda y la certeza,
varios personajes de novela…. Y la protagonista.
Muchos rostros y ninguna categoría que me envuelva…
o tantas…
He sido todo eso y también fui ésta. He sido mucho y poco…
Pero jamás he sido muerta.
….y acá estoy…
Subjetividad nómade. Julia Crosa.

No pre-existimos a esta relación, somos eso que se hace entre el mí y el tú, y el tú, y el tú también; y sin duda no existiremos después del ahora del nosotras, después de nosotras, explotaremos en otras. Y seguimos amando.
Apuntes para un diccionario sencillo de relaciones sexo afectivas en pedazos, emma song.

Para comenzar, habría que preguntarnos si estamos de acuerdo con el diagnóstico de Judith Butler según el cual uno de los grandes problemas de la vida política contemporánea es la suposición no pro-

1 Partes de "Reconocimiento y ék-stasis" se encuentran en "Seducid*s y abandonad*s Una reflexión ética a partir de las múltiples desposesiones en la experiencia de la seducción", en Mattio, Eduardo y Riba, Lucía (Eds.) *Cuerpos, historicidad, religión. Reflexiones para una cultura postsecular. Córdoba*: EDUCC. 2013; también en "Reconocer la violencia", en *Sexualidad, Salud y Sociedad.* Revista Latinoamericana. Rio de Janeiro: www.sexualidadsaludysociedad.org. 2015 vol. n°19; y en "Reconoceme. Experiencia sexual y reconocimiento" en Dahbar, María V, Canseco, Alberto (beto) y Song, Emma (eds.) (2017) *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Córdoba: Sexualidades doctas.

blematizada de postular un sujeto liberal como fundamento de las relaciones sociales. Para la autora, en efecto, no habría así un cuestionamiento de las múltiples exclusiones sobre las que se funda este sujeto liberal, de manera que las operaciones de poder, a través de las cuales se diferenciarían las vidas de los sujetos reconocidos de las vidas de quienes no califican como tales, permanecerían sin crítica. Butler entiende, en este sentido, que es necesario desplegar una serie de categorías que habiliten esa crítica, que permitan un análisis de esas operaciones de poder a fin de pensar otros modos de construir escenarios de reconocimiento que no redunden en nuevas exclusiones; y/o que pongan en entredicho las existentes. Estas categorías apuntarían entonces a configurar una manera de pensar el "'ser' del cuerpo" (MG 15) que no se funde en los mismos supuestos liberales. Se trata, por tanto, de proponer una ontología corporal que implique repensar la vulnerabilidad, la interdependencia y la exposición. Me gustaría pensar, entonces, en esta ontología, tal como he establecido en la introducción, a través de la metáfora del mapa, una cartografía *otra* que permita el acceso a lugares y recorridos que un mapa liberal no logra avizorar.

Parece, en este sentido, que para comprender el planteo butleriano, tal vez sea necesario puntualizar los supuestos sociales de teorías políticas que pertenecen a la tradición liberal y que hacen al mapa en cuestión. Estos supuestos, resumidos por Crawford Brough MacPherson en su estudio sobre las teorías políticas del individualismo posesivo (2005: 257-258), son los siguientes:

- Lo que hace humano a alguien es que sea efectivamente libre de la dependencia de las voluntades ajenas.
- La libertad de la dependencia de voluntades ajenas implica, además, la libertad de cualquier relación con otr*s, excepto de aquellas relaciones en las que el individuo entra *voluntariamente* y en vistas de su propio interés.
- El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y capacidad, por lo cual no le debe nada a la sociedad.
- Aunque el individuo no puede enajenar toda la propiedad de su propia persona, sí puede enajenar su capacidad de trabajo.
- La sociedad humana consiste en una serie de rela-

ciones mercantiles, es decir, una serie de relaciones entre propietarios.

- Dado que lo que hace humano a alguien es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas, la libertad de cada individuo solamente se puede limitar por obligaciones y reglas que logren garantizar la misma libertad a los demás individuos.
- La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes. Busca, en este sentido, mantener las relaciones de cambio debidamente ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos.

Frente a estos supuestos, y como un modo de ponerlos en cuestión, Butler formula la idea de una condición *ek-stática*[2] del sujeto. El término proviene del griego ἔκστασις que deriva a su vez del verbo ἐξἵστημι (existemi), y se forma por el prefijo ἔκ- (fuera de) y la palabra ἵστημι (posición). Dicho verbo y su derivado poseen connotaciones espaciales y refieren a la acción de transportar, remover, forzar el traslado del lugar que se considera propio o adecuado a otro. La palabra no hace alusión a una voluntad propia existente; de hecho, en el caso de que hubiera una, estaría en contra de ella: se trata de un desplazamiento obligado. En sentido derivado, la palabra remite también a una sensación de estupefacción o perplejidad, de sentirse abrumad*, de modo que tampoco apunta a una capacidad reflexiva. Comprender a un sujeto como ek-stático, por tanto, refiere a un sujeto en movimiento y que de algún modo se ve sorprendido desde afuera por esa acción, realizando un desplazamiento a pesar suyo, haciendo un viaje que no es resultado de sus propias acciones y cuyo iniciador está fuera de él. Ahora bien, en la propuesta de Butler, ¿qué es lo que inicia este viaje?, ¿quién interrumpe la comodidad del sujeto?, ¿qué expropia al sujeto desde afuera? Dos respuestas pueden darse a estas preguntas que, sin embargo, pueden convenir en una sola. Intentaré explicar por qué pueden terminar siendo una; por lo pronto digamos que son dos las razones

2 Dice Butler en la nota al pie 7 de DG 367: "Ofrezco la versión etimológica de éxtasis como [ék-stasis] para señalar, como lo hizo Heidegger, el significado original del término, ya que implica estar fuera de sí mismo". Sigo esa misma versión a lo largo del texto.

que expropian al sujeto: por un lado, l*s otr*s y por otro, las normas sociales.

Cabría señalar aquí que para comprender estas expropiaciones tal vez haga falta decir primero que cuando Butler teoriza en torno a la condición ek-stática del sujeto, suele remitirse[3] a la figura del reconocimiento (*anerkennun*), de tradición hegeliana. Esta referencia reiterada me lleva a pensar en la necesidad de esclarecer el modo en que funciona la noción de reconocimiento en el contexto de la propuesta ontológica butleriana. Entiendo, en este sentido, que el análisis de esta noción habilitará una lectura más rigurosa del planteo, así como el análisis del funcionamiento de un símbolo cartográfico importante permite la mejor comprensión de un mapa en todas sus posibilidades.

¿Qué es el reconocimiento? Es una categoría utilizada por Hegel en los textos de Jena, particularmente en la que tal vez sea su obra más importante, *Phänomenologie des Geistes* (*La Fenomenología del Espíritu* (FdE) (1985)). Puede decirse que hay varias versiones y usos de esta categoría en los diversos textos hegelianos, pero a los fines de este trabajo sólo será pertinente analizar la versión que se encuentra en la obra mencionada, pues es de ésta de la que se nutre la propuesta butleriana para teorizar el ék-stasis.

Como un primer acercamiento a la noción, cabe conceptualizar al reconocimiento como una situación, una escena, un drama a partir del cual una autoconciencia busca saber de sí misma, tener experiencia de sí misma. Con este fin, la autoconciencia niega todas las cosas que tiene a su alrededor, lo que resulta en una frustración que la deja exhausta. En consecuencia, aprende que sólo podrá lograr esta meta a través de la mediación de otra estructura similar a sí, es decir, otra autoconciencia que, como ella, se encuentre realizando este proceso de autoconocimiento. Así, la autoconciencia *desea* ser reconocida por otra autoconciencia y, al mismo tiempo, se ve obligada a otorgar ese reconocimiento, pues sólo puede ser reconocida por una autoconciencia que también lo sea. Este proceso se da en

3 En *Parting Ways* (PW) (2012b), cuando Butler habla de la condición ek-stática del cuerpo, lo hace a través de una referencia a la responsabilidad levinasiana. Esto puede deberse a que, en el contexto de esta obra, lo que le importa a Butler es su herencia cultural y filosófica judía, para lo cual una referencia al legado hegeliano hubiese sido irrelevante.

varios momentos y en una dinámica conflictiva, de ahí que el reconocimiento en el planteo hegeliano aparece en términos de lucha.

Teniendo en cuenta esta primera conceptualización, intentaré, en este capítulo, dar cuenta del modo específico en que Butler retoma la noción en el contexto de la formulación de la ontología corporal y en qué sentido le sirve para cuestionar los supuestos liberales. Responderé a estas cuestiones esclareciendo el modelo que la misma autora ofrece en DCSM, esto es, la tríada teórica a partir de la cual se comprende la recepción específicamente butleriana del reconocimiento: la complementariedad y limitaciones recíprocas entre los planteos de Hegel, Foucault y Cavarero. Párrafo aparte merece un concepto que, en el mapa butleriano, se asocia al reconocimiento y que llevará un estudio aparte en un segundo momento: la idea de marco.

Una teoría del reconocimiento Hegel, Foucault, Cavarero

En este apartado, desglosaré el modo particular en que Butler comprende la noción de reconocimiento de cuño hegeliano, a partir del análisis de tres fuentes teóricas que hacen a su recepción específica. En efecto, en DCSM, la autora invita a pensar estos planteos en conjunto a fin de reflexionar en torno a las consecuencias éticas que se derivan de abordar "los límites que condicionan cualquier esfuerzo que pudiéramos hacer con el fin de dar cuenta de nosotros mismos" (DCSM 36). Con este propósito, Butler propone una teoría del reconocimiento que permite esclarecer a qué se refiere la autora cada vez que recupera la noción hegeliana. Comenzaré, entonces, con su lectura de la obra de Hegel en el contexto de esta propuesta ontológica, ordenando sus teorizaciones a partir de las expropiaciones que hacen al sujeto ek-stático. Continuaré con su análisis del planteo de Foucault, particularmente aquellas ideas que pueden abordarse en confrontación con su recepción de Hegel. Y culminaré con la crítica al modelo hegeliano de reconocimiento a través de una recuperación de lo singular en el trabajo de Cavarero.

Sujeto hegeliano ek-stático

En "Violencia, duelo y política", artículo publicado en VP, Butler recupera la figura de la lucha por el reconocimiento y explicita las dos lecciones que cada autoconciencia aprende en el intercambio: "no sólo que la otra necesita y merece reconocimiento, sino también que cada una, en un sentido diferente, se sienta obligada por la misma necesidad, por la misma demanda" (VP 71). De estas dos enseñanzas se deduce que el "yo" y el "tú" no son entidades aisladas, sino más bien que son partes de un intercambio recíproco.

Ahora bien, esta reciprocidad fundamental presenta algunos problemas, pues la dinámica del encuentro puede adquirir un cariz asimilacionista. El hecho de que, en el esquema hegeliano, la alteridad se encuentra afuera y luego se reconoce como constitutiva del sujeto, ha llevado a pensar a much*s crític*s que el sujeto hegeliano asimila totalmente lo externo como rasgos internos a sí mismo, apropiándose completamente de la otra autoconciencia que la enfrenta. Según tales interpretaciones, si bien la autoconciencia aprende que no puede estar sin la otra, la resolución es integrarla a sí misma, retornar a sí absorbiendo la alteridad a una mismidad enriquecida. La alteridad dejaría por tanto de ser tal: la autoconciencia no aniquila a la otra, pero sí aniquila su diferencia a fin de enriquecer el autoconocimiento. Butler se pregunta a propósito de este problema:

> ¿Consiste el reconocimiento, como argumenta Hegel, en un acto recíproco por el cual reconozco que el otro está estructurado del mismo modo que yo? ¿Y reconozco que el otro también hace o puede hacer ese reconocimiento de mismidad? ¿O acaso hay aquí otro encuentro con la alteridad que es irreducible a la mismidad? De ser así, ¿cómo debemos entender esa alteridad? (DCSM 43-44)

La autora busca formular entonces una versión del reconocimiento que no se aleje radicalmente del marco teórico hegeliano pero que pueda responder a algunas críticas que ella considera atinadas. Así, destaca el hecho de que la

escena hegeliana supone la operación del espejo. Con esto quiere decir que para llegar al reconocimiento recíproco, la autoconciencia debe verse a sí misma similar a la otra autoconciencia que la enfrenta, y percatarse de que la otra autoconciencia está haciendo el mismo descubrimiento. El descubrimiento de esta similitud en las estructuras de ambas autoconciencias no es contrariado por una exterioridad que pueda resistírsele, no hay sombras que opaquen la luminosidad de la escena hegeliana. Siendo así, habrá que adoptar algún tipo de enfoque poshegeliano que pueda partir de la opacidad que implica para cada autoconciencia el futuro impredecible que le abre la escena de reconocimiento.

En efecto, la escena de reciprocidad implica un movimiento al que vale la pena prestar atención. Dicho movimiento destituye las posiciones de sujeto, de modo que la demanda y otorgamiento de reconocimiento provocan la constitución de un nuevo lugar, una transformación de cada parte en algo nuevo. Esto apunta, entonces, al hecho de que la relación con otr* es ek-stática. En este sentido, el "yo" se encuentra persistentemente fuera de sí mismo y el surgimiento de tal exterioridad, que paradójicamente le pertenece, es inevitable. Así, nunca tiene lugar el retorno al yo; *el reconocimiento sería de este modo el proceso a través del cual se deja de ser lo que se era, se deviene otra cosa, el "yo" se ve transformado merced al acto de reconocimiento*. Por un lado, porque el pasado de ese "yo" se reorganiza y, por otro, porque el encuentro con es* otr* supone la pérdida de un* mism*, no sólo en razón de una fantasía de absorción por es* otr* en la experiencia temprana o primitiva, sino también debido a que el "yo" sólo emerge a partir del momento en que acontece un reflejo de ese sí-mismo en es* otr*. Este reflejo en es* otr* posibilita la recuperación del sí-mismo pero como externo, como un* otr* para sí mism*, lo que implicaría además nuevas pérdidas. De este modo, la relación con es* otr* permite el autoconocimiento pero supone a la vez un riesgo constitutivo de socavarlo. El yo, en consecuencia, no retorna a sí mismo sin otr*; la relación entre ambos se vuelve constitutiva de lo que el sí-mismo es.[4]

4 Al parecer, hay un problema de traducción en DG 211: "What becomes clear, though, is that the self never returns to itself free of the Other, that its 'relationality' becomes constitutive of who the self is" (Undoing Gender, 1ª edición, Nueva York y Londres, Rouledge, cap. 6, pág. 148) es traducido como "No obstan-

En otras palabras, la ontología del sujeto se divide y se expande de modo que se hace imposible abarcarla plenamente. El "yo" que emerge en el drama del reconocimiento, por tanto, es uno que se aleja permanentemente de su apariencia anterior, se ve transformado por la alteridad y jamás retorna a sí, convirtiéndose, así, en el yo que nunca fue. En palabras de la autora:

> Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento. (VP 72)

En consecuencia, no habría lugar para una metáfora de "asimilación" a la hora de pensar el "yo", pues él mismo nunca logra contener a es* otr* que lo enfrenta sino que se ve transportado fuera de sí mismo por la alteridad. Lo que mueve al sujeto y lo pierde para nunca retornar a sí es, por tanto, la alteridad misma, la otra autoconciencia que la enfrenta, que la obliga a convertirse a su vez en otra para sí misma.

La experiencia del reflejo supone, además, una cautividad primaria, una en la que el yo se ve expuesto a un riesgo. En efecto, el momento en que las autoconciencias llegan a reconocerse es en la "lucha a vida o muerte", el momento en que cada una de ellas se da cuenta del poder compartido de aniquilar a la otra, cuya consecuencia sería la pérdida definitiva de posibilidad de autorreflexión. En palabras de Hegel:

> …el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella mis-

te, lo que resulta claro es que el yo nunca retorna a sí mismo sin el Otro, que su 'relacionalidad' se convierte en constitutiva de lo que el otro es" cuando debería haber sido traducido como "No obstante, lo que resulta claro es que el yo nunca retorna a sí mismo sin el Otro, que su 'relacionalidad' se convierte en constitutiva de quien el sí mismo es".

> ma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...]. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo. (FdE 116)

El reconocimiento, en consecuencia, tiene lugar en un momento de *vulnerabilidad* fundamental en el que debe sostenerse el riesgo de destructividad para asegurarse. Así, la alteridad vuelve a destituir al sujeto de un lugar ontológico de comodidad, de modo que la autora llega a declarar que el "yo" no es otra cosa que la relación con la alteridad y que no existiría por fuera de los efectos descentradores que dicha relación supone.

Ahora bien, si no podemos saber de antemano quiénes seremos; si no podemos volver a un sí-mismo que permanezca indemne, ni prever siquiera qué será ese sí-mismo, tal vez sea necesario partir de esa premisa, de ese desconocimiento, de esa opacidad compartida. Una ceguera que apunta además a una crítica de las categorías de identidad, las cuales no pueden capturar los movimientos del sí mismo, el exceso y la opacidad que experimentamos en la vida como consecuencia de las múltiples desposesiones que sufre el "yo".

Cabe decir que reconozco ese desconocimiento también en otr*s, aunque probablemente no se trate del mismo; de serlo, en efecto, la opacidad se haría transparente, en tanto que compartiríamos exactamente la misma estructura. La propuesta butleriana tiene que ver, por el contrario, con asumir que somos opac*s para con nosotr*s mism*s, que l*s otr*s también son opac*s para con ell*s mism*s, pero cuya opacidad no refleja la nuestra, es completamente otra, por lo que nos queda apenas señalar los límites epistémicos. Así, Butler plantea un punto de partida de la ética que no es el conocimiento de otr*, sino precisamente la aprehensión de los límites de ese conocimiento, que pueden no ser los mismos para cada sujeto y por tanto no pueden ser leídos desde la propia experiencia de opacidad. En otras palabras, el* otr* sufre un desconocimiento respecto de sí que puede no ser el mismo desconocimiento que yo sufro

respecto de mí; lo que compartimos entonces es el límite de nuestro conocimiento, no así el modo o el grado de ese desconocimiento.

En definitiva, la escena del reconocimiento le sirve a Butler para conceptualizar un movimiento constitutivo en el corazón del sujeto, uno que lo expropia de su lugar y que es iniciado desde afuera, ya sea por la alteridad que lo enfrenta, ya sea por la alteridad en la que se convierte en el proceso de transformación que supone este drama.

Ahora bien, antes de pasar a la segunda instancia de expropiación, la de las normas sociales de reconocimiento, cabe realizar una breve digresión que haga de puente entre ambas instancias. Se trata de una reflexión en torno a una expropiación que no proviene del yo ni de otr*, sino de algo que comparten, algo que l*s precede y excede. Realizaré este puente a través de una exposición del cruce teórico entre las propuestas spinozianas y hegelianas en torno al deseo. En efecto, Butler une dos nociones cuando plantea que el deseo de persistir en el ser, conceptualizado por Baruch Spinoza (1980) sólo puede ser satisfecho a través del deseo[5] de ser reconocido, postulación hegeliana.

El cruce entre los marcos teóricos spinoziano y hegeliano aparece en el abordaje que realiza de la obra de Spinoza en relación con la propuesta levinasiana y freudiana en el artículo titulado "El deseo de vivir: La *Ética* de Spinoza bajo presión" (2015). Cabe decir que, si bien no hay una invocación explícita a la noción de reconocimiento en el

5 Ya en SD -que será estudiado con detenimiento en un apartado posterior-, y en *El grito de Antígona,* Butler insistía en unir deseo y reconocimiento (Cf. Butler, 2001). En efecto, en este último texto, la versión hegeliana de reconocimiento es invocada explícitamente para pensar el vínculo incestuoso o no de Antígona con su hermano. Sostiene la autora que, en los pasajes de la FdH donde Hegel estudia la figura de Antígona, la misma no puede ofrecer o recibir reconocimiento dentro del orden ético provocando la imposibilidad de encontrar un lugar en la ciudadanía. El único modo sería recibiendo reconocimiento de su hermano, adquisición que tendría como condición implícita, en las reflexiones de Hegel, la ausencia de deseo. La autora deduce que Hegel presuponía que el incesto impediría el reconocimiento, haciendo necesario un orden estable de parentesco reforzado por la prohibición del deseo entre herman*s.

Sin embargo, Butler retoma la versión de la noción de reconocimiento en otros pasajes de la FdH donde queda claro que el drama del reconocimiento comienza sólo a través del deseo, el cual se configura así como deseo de reconocimiento: "la autoconciencia [ ] es, en general, apetencia [deseo]" (FdE 108). Así, el hecho de que Hegel niegue el deseo en el reconocimiento recíproco de Antígona y su hermano no se condice con sus reflexiones anteriores acerca del reconocimiento, fundando de modo teórico la prohibición del incesto.

interior del artículo, esta referencia sí aparece en el segundo capítulo de DCSM. Cuando la autora plantea que para Hegel el deseo de persistir en el propio ser sólo se satisface a través del deseo de ser reconocido, la autora anota que dicho aspecto ha sido tratado en profundidad en el artículo en cuestión (DCSM 64, nota 2). Dicho artículo pretende cumplir con dos objetivos: esbozar en términos spinozianos una perspectiva crítica del individualismo, y sostener en su propuesta la posibilidad de auto-destrucción. Cuando se decide a llegar a su primer objetivo, Butler llama la atención al hecho de que el deseo de vivir en Spinoza no se reduce al deseo de auto-conservación. La autora entiende que, en la propuesta spinoziana, el sujeto es definido por su deseo de perseverar en su propio ser, deseo que no se lleva adelante de manera autorreferencial sino que depende de otros seres para aumentar o disminuir la posibilidad de perseverancia y de un mundo que debe reflejar y promover dicha posibilidad. De este modo, la figura del reflejo y la referencia inevitable a l*s otr*s y al mundo, característicos de la noción hegeliana de reconocimiento, aparecen en su lectura de Spinoza. En palabras de la autora:

> Es importante destacar que en la disposición hacia los demás, donde el yo hace su encuentro con otro, el *conatus* aumenta o disminuye, de manera que no es posible, en sentido estricto, referirse al poder *propio* sin hacer referencia a, y respondiendo a, otros poderes –es decir, los poderes que pertenecen a otros. (Butler, 2015: 10)

De este modo, el aumento o disminución de la vida depende del modo en el que l*s otr*s aparecen y realizan su reflejo. El ser en cuestión se representa a sí mismo, y es representado por otr*s, y en ese juego de reflejos se decide el aumento o disminución de la vida. En consecuencia, perseverar en el propio ser implica no poder pensar una singularidad radicalmente separada del mundo social, sino siempre en interacción con otros sí-mismos y con sus fuerzas reflexivas. Desear la vida, por tanto, produce un *ék-stasis* en medio del deseo, una dependencia a la exterioridad, a un no-yo sin el cual no es posible la perseverancia.

Butler señala que, en la propuesta spinoziana, el individuo no entra en la socialidad a través de un contra-

to y que la distinción entre el sí-mismo (*self*) y otr* es un proceso dinámico y constitutivo, un embrollo del que no se puede escapar y en el que tiene lugar la lucha ética. Así, la acusación de que el *conatus* sólo se trata de una auto-preocupación en la que la alteridad no es considerada, sería, en términos butlerianos, errónea.

Los planteos de Spinoza se oponen a la tradición contractualista también en el momento en que entiende que la verdadera auto-conservación constituye la base de la virtud y se lleva a cabo bajo la guía de la razón, de modo que no decide acerca de lo bueno y lo malo tan sólo desde su utilidad. Dicha razón, en este sentido, permite esclarecer cómo el propio ser es parte de lo que es una vida en común. A partir de allí, entonces, es que lo que un* desea para sí mism* resulta ser, al mismo tiempo, lo que un* desea para l*s otr*s. No como si fueran dos momentos –uno en el que se determina primero el propio deseo y luego se lo proyecta o se extrapolan los deseos de l*s otr*s sobre la base del propio–, sino realmente como si se tratase de un único momento. En este sentido, habría una matriz particular de deseo que media la relación con el no-yo, a través de la cual logra emerger un "yo". Esta matriz se configura entonces como una instancia expropiadora que exceden al yo y a otr*. En palabras de Butler, "[é]ste es un deseo que debe, por necesidad, perturbar y desorientar la noción misma de lo que es lo propio, el concepto mismo de 'lo propio'" (Butler, 2015: 22).

De este modo, a través de esta reflexión en torno al planteo spinoziano aparece otra instancia expropiadora, una que sirve de mediación entre yo y otr*. Se trata de las normas sociales que articulan y posibilitan la escena del reconocimiento. La autora sostiene, en este sentido, que aceptar la premisa de que el deseo de persistir en el propio ser depende de las normas de reconocimiento hace suponer también que la base de la propia autonomía, de la constitución y mantenimiento a lo largo del tiempo de un "yo", está supeditada a la norma social que excede a ese "yo". De este modo, se posiciona al "yo" fuera de sí mismo, ek–státicamente, arrojado hacia ese mundo de normas contingentes e inestables. Butler insiste:

> el sentido de la posibilidad que me pertenece debe primero

> ser imaginado desde algún otro lugar antes de que yo pueda empezar a imaginarme a mí misma. Mi reflexividad no está sólo mediada socialmente, sino que también está constituida socialmente. No puedo ser quien soy sin recurrir a la socialidad de normas que me preceden y me exceden. En este sentido, estoy fuera de mí misma desde el inicio y así debe ser para poder sobrevivir y para poder entra en el reino de lo posible (DG 56).

Cabe decir que ese mundo de normas tiene un nombre específico en la propuesta hegeliana: *Sittlichkeit*. Efectivamente, “[e]l reconocimiento no es posible separado de las prácticas consuetudinarias en las cuales tiene lugar, y, por lo tanto, ninguna condición formal del reconocimiento será suficiente” (Butler, 2011a: 28).[6] En otras palabras, aquello que se entienda por reconocimiento no puede separarse de las normas que determinan su contenido concreto. Este horizonte cultural no sólo determina la auto-comprensión subjetiva sino también las diversas versiones de reconocibilidad de lo que se considera persona. De este modo, surge una ambigüedad entre el yo y el tú, una que se vincula con el hecho de que ambos se encuentran atados a un sistema de interdependencia, la *Sittlichkeit*. Tal esfera es históricamente variable y se encuentre en permanente rearticulación gracias a las crisis que sufre a lo largo del tiempo. Así, puede establecerse como un importante “centro de gravedad” teórico para reflexionar sobre la contingencia en medio de las luchas y reivindicaciones que llevan adelante los diferentes colectivos. En palabras de Butler:

> El hecho de que haya varias formas de reconocimiento, y de que la posibilidad misma del reconocimiento esté condicionada por la existencia de una norma facilitadora, es un rasgo contingente y promisorio de la vida social, del cual las luchas por la legitimación no pueden prescindir (Butler, 2011b, 176).

6 Técnicamente, los artículos (2011a, 2011b) contenidos en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, no fueron publicados luego de la caída de las Torres Gemelas en 2001. Sin embargo, allí se encuentran importantes conceptualizaciones en torno a la Sittlichkeit que parecen ineludibles a la hora de pensar la propuesta de una ontología corporal social.

En este sentido, ser un sujeto implica cumplir con ciertas normas que articulan el reconocimiento, habilitando la posibilidad de que una persona sea reconocible. De este reconocimiento, de acuerdo al horizonte normativo, depende el hecho de que la vida de esa persona valga la pena proteger y cuando se pierda, valga la pena añorar. Las consecuencias de no tener reconocimiento, en ese sentido, tendrán que ver entonces con no poder ser completamente constituid* socialmente, con no tener un lugar en el orden social. De este modo somos tod*s dependientes de los vocabularios sociales, de los proyectos de reconocimiento disponibles, de instituciones que nos darán el conocimiento que necesitamos a fines de vivir nuestras vidas.

Cabe destacar, en este punto, la pluralidad de normas a las que nos veremos sujet*s, cuestión que no siempre es evidente en el planteo butleriano y que puede llevar a confusión. *Siempre* estamos sujet*s a normas; algunas de ellas, de hecho, nos permiten vivir, obtener cierta existencia social; una sujeción que habilita, en algún sentido, la agencia. Si es cierto que siempre necesitamos de redes para persistir, si sobrevivimos precisamente porque otr*s nos reconocen, y que la experiencia del reconocimiento es fundamental, esto implica que cuando se habla de la falta de reconocimiento se apunta a la ausencia de reconocimiento, pero a través de *ciertas* normas específicas, no de todo el horizonte normativo. En efecto, este horizonte no es en sí mismo un entramado completamente consistente, debido justamente a su contingencia y necesidad de reiteración. De hecho, existen muchas normas en disputa entre sí, solapándose, debilitando o vigorizando su fuerza en la convivencia social. Parece ser, de esta manera, que cuando se habla del horizonte cultural que lleva por nombre *Sittlichkeit* se habla de todo el sistema normativo, de la plataforma de normas a la que se llega y que precede y excede al sujeto. Así, dentro de este sistema, tendría lugar la dinámica de convivencia, disputa y solapamiento de normas que son hegemónicas con normas que no lo son. De este modo, habría todo un conjunto de normas que configuran lo que será candidato para el reconocimiento y lo que no, y que se vincula con una serie de mecanismos e instituciones sociales fuertemente arraigadas y naturalizadas. Sin embargo, habría también versiones minoritarias de normas que

cuestionan la hegemonía dentro de ese horizonte cultural y que también producen discursos que configuran lo que será reconocido dentro de ese mundo de normas. En consecuencia, un cuerpo puede ser reconocido dentro de un mundo de normas minoritario –lo que asegura su existencia dentro de ese mundo– y no serlo dentro del mundo de normas hegemónico, o serlo de un modo que implique su deshacer, tal como quedará en claro en el apartado siguiente. En la obra butleriana no siempre es clara esta especificación, pero de otra manera se configuraría la resistencia a esas normas como una esfera que se encuentra por fuera de toda normatividad, lo cual sería incoherente con su planteo general.

Ahora bien, a propósito de esta disputa entre normatividades diversas, surge la necesidad de pensar en aquellos que no califican como sujetos, aquellos que, según la autora, no cumplen con estas normas hegemónicas que confieren reconocimiento. Una de las operaciones más importantes, sino la más importante, para Butler, es el reconocimiento de lo *humano*. Así, una teoría de las normas de reconocimiento le permite pensar a Butler cómo se distribuye lo humano de manera diferencial. De este modo, aquello que será un humano reconocible dependerá de que este candidato a la atribución de humanidad posea un género fijo, sea capaz de ser humano y no animal, y que no sea motorizado por metal (Cf. Butler y Taylor, 2009). Así, los términos hegemónicos que articulan el reconocimiento –a través de una regulación de la raza, la morfología corporal, la capacidad, el sexo y la etnia– pueden conferirlo a determinados grupos y privar al mismo tiempo a otros, lo que produciría un diferencial entre lo humano y lo menos que humano. De este modo, a partir de la conceptualización del modelo de humano con derechos o incluido en la esfera de deliberación política, se condiciona la viabilidad de esa vida que busca ser reconocida.

Como queda de manifiesto, siendo que se puede reconocer a alguien como menos que humano, las nociones de reconocimiento y humanización permanecen ligadas, pero son diferentes; son dos nociones distintas: reconocer no siempre es humanizar. En este sentido, Butler trae a colación las experiencias en que se tiene deseos de matar, y hasta se satisfacen esos deseos, cuando sucede un encuentro con personas que, por ejemplo, trasgreden las normas

de género. Puede haber personas, especula la filósofa feminista, que no sólo se opongan a las normas del género binario a través de la adopción de un punto de vista crítico sobre ellas, sino también incorporando dichas normas de forma crítica. Si esta oposición estilizada se hace reconocible, la violencia parece responder a la necesidad de quebrar ese reconocimiento, cuestionando su posibilidad y convirtiéndolo en irreal e imposible.

Butler apuesta aquí, entonces, a una revisión crítica del humanismo, una que supone además una ontología *cyborg* (Haraway, 1991) de lo humano y que disponga los términos del humanismo contra sí mismos (cf. Costeira Mejer y Prins, 2009). En este sentido, la autora se pregunta: ¿a través de que modos de socialidad la oposición humano-no humano es articulada?, ¿cómo estos modos de socialidad oposicional redefinen lo humano a la luz de las redes de vida animal y orgánica? A partir de estas interrogaciones, surge la necesidad de pensar un modo de forjar un conjunto de lazos que puedan producir alianzas que superen y que se opongan a los mecanismos de poder que distribuyen de manera diferencial la reconocibilidad y los usos de "lo humano" como un término a través del cual se instituya inequidad e irreconocibilidad. De este modo, el humanismo es superado por una serie de alianzas que afirman la conexión que tiene cualquier ser con una red de vida que excede e incluye el dominio del animal humano. Se trata, por tanto, de pensar en el marco de una ontología de lo humano políticamente articulado y en dependencia fundamental a las múltiples tecnologías (Butler & Taylor, 2009) y a los otros modos de vida (Butler en Puar, 2012), lo cual más que marcar sus límites o configurar lo humano como excepción, señala sus porosidades y sus fronteras difusas.

Cabe decir, por último, que, si se tiene en cuenta que las normas de reconocimiento son las que hacen posible la escena y la aparición de l*s otr*s, las dos propuestas que pretendían responder a la pregunta "¿qué inicia el movimiento de expropiación?" no parecen estar tan alejadas. En otras palabras, cuando se habla del drama de reconocimiento y de las expropiaciones que hacen a la condición ek-stática del sujeto, se hace alusión al mismo tiempo a los movimientos que se inician a partir de l*s otr*s quienes demandamos y otorgamos reconocimiento, como a partir de

las normas sociales que dinamizan dicha escena.

En el cruce entre Foucault y Hegel

Ahora bien, el uso de la propuesta hegeliana y de la noción de reconocimiento es mediado, en el planteo de Butler, por una aproximación a las teorizaciones de otr*s autor*s. En este sentido, sería un error postular que es sólo la deuda hegeliana la que esclarecería el funcionamiento del símbolo cartográfico en el contexto del mapa butleriano. Así, el uso específico de la noción de reconocimiento está fuertemente influenciado en principio por sus propias reflexiones en torno a la obra de Foucault. Uno de los artículos más importantes, en este sentido, es el que lleva por título "Bodies and power revisited" (Butler, 2004b), el cual forma parte de una obra colectiva que aborda el encuentro entre la teoría feminista y la propuesta foucaultiana. En este ensayo, Butler invoca a las normas de reconocimiento cuando piensa la contingencia de la mediación social que permite el apego al sí-mismo (*self*). Según la lectura butleriana de la propuesta de Foucault, el poder "ata" al sujeto a su propia identidad. Los sujetos parecen requerir un auto-apego (*self-attachment*) para ser producidos, un proceso a través del cual un* se apega, se ata a la propia subjetividad y que sólo se realiza a partir de la mediación de una norma. La autora entiende entonces que es posible examinar la teoría del poder de Foucault de la mano de las normas de reconocimiento. Butler lee así a Foucault al lado de Hegel cuando piensa cómo el poder sobre un sujeto puede actuar bajo la condición de imponerle normas de reconocimiento en la existencia de ese sujeto. De este modo, el sujeto debe desear reconocimiento, y encontrarse a sí mismo apegado a aquellas categorías que garantizan la existencia social. El deseo de reconocimiento, por tanto, es una forma particular de vulnerabilidad que, por otro lado, no es previo a las redes de poder sino que emerge gracias al funcionamiento de las mismas. De hecho, en *Dispossession* (de ahora en adelante, D), la autora definirá al reconocimiento como la "situación en la que uno es fundamentalmente dependiente de términos que no ha elegido a fines de emerger como un ser inteligible" (D 79). De este modo, una ley de verdad impone un

criterio a través del cual el reconocimiento se hace posible. En palabras de la autora: "El sujeto no es reconocible sin conformarse primero a la ley de verdad, y sin reconocimiento no hay sujeto" (Butler, 2004b: 191). Al mismo tiempo, otr*s tienen que leer dicha ley de verdad en el sujeto, pues sólo a través de esa lectura, el sujeto podrá ser reconocido.

El deseo se ata, entonces, a los proyectos de reconocimiento a disposición, los cuales tienen la capacidad de deshacer a quienes se les concede o niega reconocimiento dentro de esos mundos normativos. Butler define así la *inteligibilidad* como la consecuencia del reconocimiento bajo las normas sociales vigentes. En consecuencia, si nuestros modos de habitar el mundo contradicen dichas normas, si nuestras opciones son consideradas aberrantes, es probable que no queramos ser reconocidos de acuerdo a ellas, quedando así por debajo de la inteligibilidad. En efecto, si bien la viabilidad de nuestra vida depende del reconocimiento y la inteligibilidad, también es cierto que las normas que los rigen pueden ir en contra de nuestra supervivencia.

En relación a esto, parece surgir la pregunta en torno a cómo sobrevivir al reconocimiento liberal, uno de los proyectos normativos a disposición. La autora entiende que a esta pregunta se liga otra: ¿cómo sobrevivir sin él? (Cf. D 76) La filósofa invoca entonces la famosa frase de Gayatri Chakravorty Spivak que reza, a propósito de los objetos a los que atiende la deconstrucción, "aquello que no podemos no querer".[7] Dicha formulación, sostiene Butler, indica que el querer es en sí mismo obligado por categorías sociales y políticas, de modo que estas categorías no son sólo objetos de deseo sino también, y más aún, condiciones históricas del deseo. En ese sentido, si es verdad que el deseo está tan atado al horizonte y los términos del liberalismo, la pretensión de deshacernos de ellos redundaría en una imposibilidad del deseo mismo. Teniendo en cuenta que deseo y constitución del sujeto son inextricables, no habría subjetivación posible. En efecto, esto es lo que sucede cuando, por ejemplo, una persona con discapacidad precisa que determinado servicio sea gratuito a fin de superar algunas barreras de acceso. Esto supone, antes, que este sujeto sea reconocido como una persona con discapacidad, a través de

7 "La deconstrucción, si un* quiere una formula, es, entre otras cosas, la crítica persistente de lo que no podemos no querer" (Chakravorty Spivak, 1996: 19).

un certificado médico que dé cuenta de un diagnóstico que produce al sujeto como tal. La necesidad de ese servicio, aquello que en definitiva ese sujeto no puede no querer, conduce entonces a que sea reconocido en términos patologizantes, o no sea constituido en absoluto y no gozar de ese beneficio. Se trata, en ese sentido, de una encrucijada normativa que moviliza las demandas en torno a nuevas articulaciones de normas, las cuales, de hecho, ponen en riesgo la subjetivación misma. Lo mismo puede decirse de las personas trans que requieren y desean asistencia financiera para cirugías de reasignación, y precisan del diagnóstico de disforia de género para acceder a ellas en países cuyas legislaciones así lo exigen (no así en Argentina).

En coherencia con esto último, Butler distingue reconocimiento de auto-definición o auto-determinación e insiste en no conformarse a los esquemas de inteligibilidad que realizan un reconocimiento en términos agresivos. Se trata más bien de examinar los costos del reconocimiento dentro de la lucha por la supervivencia. La autora trae a colación, en ese sentido, una escena de reconocimiento marcada por el racismo, descripta por Franz Fanon, en la que un niño lo apunta y dice "Mira, un negro", de modo que podemos decir que es reconocido pero desde el lenguaje disponible, el cual lo sitúa como un objeto fascinante y degradado de consumo social. Al querer criticar este lenguaje, Fanon busca hacer un lado las categorías que lo fijan en un lugar marcado agresivamente y anhela un modo en que se dirijan a él que no dependa finalmente de la categorización social. Butler entiende que las oraciones finales de *Piel Negra, Máscaras Blancas* tienen que ver precisamente con esto:

> ¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?
> Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*?
> (…) Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga! (Fanon, 2009: 192)

La autora sugiere, por tanto, que la auto-determinación y auto-definición adquieren, en la propuesta de Fanon, la forma de un cuestionamiento, de una apertura persistente a la interrogación. Dicho cuestionamiento posibilita,

de este modo, una alternativa a la agresiva interpelación racista que resulta del reconocimiento en los términos disponibles de reconocimiento.

Butler concluye, entonces, que el reconocimiento no puede ser una meta normativa sin más. En efecto, si bien es cierto que se somete a una mayor exposición al daño y la violencia a aquellos cuerpos que no son reconocidos – lo que se desarrollará con mayor detenimiento en el capítulo 4 –, también es cierto que, en los casos en los que esas normas criminalizan, patologizan o deshacen de algún modo esos cuerpos, la posibilidad de la vida está precisamente por fuera de esas normas, por debajo de los regímenes de reconocimiento. En este último caso, el reconocimiento (negativo) (*misrecognition*) mismo sería aquello que provoca la situación maximizada de vulnerabilidad. En consecuencia, "en la evaluación de esquemas de reconocimiento, tenemos que preguntarnos qué relaciones implícitas tienen con respecto a la distribución de la vida y la muerte" (D 89).

Así, la autora sugiere que una de las tareas de los movimientos sociales de género y sexualidad es diferenciar entre las normas y convenciones que maximizan las posibilidades de una vida habitable de aquellas que las restringen y coartan. Esto debe hacerse teniendo en cuenta que las normas pueden funcionar, al mismo tiempo, de las dos formas, habilitando una vida habitable a algunos grupos y restringiéndoselo a otros.

Ahora bien, en esos ejemplos en los que se reconoce en términos racistas o patologizantes a un cuerpo, pareciera que el reconocimiento fija un lugar en el mundo social, tratándose, en definitiva, de una pretensión de conocimiento de lo que sucede o es. Ésta es una versión posible del reconocimiento que, sin embargo, no coincide con lo planteado en apartados anteriores. La versión butleriana tiene que ver, más bien, con el reconocimiento como drama que da cuenta, por el contrario, de la imposibilidad de auto-identidad. En efecto, se trata de una categoría transformativa, o que funciona de modo que el potencial de transformación se convierte en el objetivo de la política.

Ahora bien, ¿qué alternativas quedan en esos casos en los que las normas deshacen al sujeto y lo someten a una vida inhabitable? Butler propone, siguiendo la propuesta foucaultiana (cf. Foucault, 1995), una relación *crítica* con

las normas sociales que posibilitan la inteligibilidad. Cuestionar la norma para invocar nuevas normas, en este sentido, tiene como resultado el desapego de un* a un* mism*, lo que resulta en la pérdida de la auto-identidad. En efecto, si bien conformarse a la norma permite ser completamente reconocible, si la norma vigente es restrictiva, el sujeto ve en esa conformidad el signo de su propia restricción. El momento de resistencia emerge precisamente cuando el sujeto descubre este apego restrictivo y es capaz de atender a la promesa de un apego a otras normas que le permitirían vivir de otro modo, aunque eso ponga en riesgo su reconocibilidad dentro del horizonte normativo, con el consecuente peligro de castigo social. Si es cierto que Foucault entendía que la crítica surge allí cuando el sujeto es capaz de asumir estos riesgos, entonces esto quiere decir también, según Butler, que siempre existe la posibilidad de un deseo que exceda los términos de la reconocibilidad. De otro modo, Butler señala que Foucault no podría preguntarse "¿Qué, dado el orden contemporáneo de ser, puedo ser?" (Butler, 2006c) promoviendo así la producción de nuevas subjetividades y la conversión en algo otro de lo que ya se ha sido. La cuestión que permite formular Foucault, según Butler, entonces, es cómo el deseo puede ser producido más allá de determinado mundo de normas de reconocimiento, aunque sea para atarse a otro. En definitiva, la propuesta crítica foucaultiana habilita la posibilidad de un desapego pasional a determinadas normas, una posibilidad de pensar el deseo desligado de las condiciones de su restricción, completando así la propuesta hegeliana al ofrecer una alternativa a la sujeción.

Cabe decir aquí que Butler lee el planteo foucaultiano al lado del hegeliano, y entiende que puede haber un cuestionamiento recíproco entre las propuestas. Así, Butler comprende que la noción hegeliana de reconocimiento puede completar y limitar las formulaciones de Foucault a la hora de pensar la relación ética. En efecto, Foucault piensa la ética como *poiesis*, como parte de la operación de la crítica, como un trabajo sobre el yo se da en el marco de normas que preceden y exceden al sujeto: "Investidas de poder y obstinación, [las normas] fijan los límites a los que se verá como una formación inteligible del sujeto dentro de un esquema histórico dado de las cosas" (DCSM 31). De tal

modo, no hay auto-*poiesis* (creación de un* mism*) al margen de la sujeción o subjetivación (*assujettissement*). Lo que critica Butler a Foucault es que, si bien el autor establece como signo de virtud el poner en riesgo el yo –al cuestionar los límites de los regímenes de verdad establecidos–, nunca dice que esta actitud puede ser motivada precisamente por el deseo de reconocer a *otr** o ser reconocido por otr*. La motivación que presenta Foucault parece estar centrada en el hecho de que el "yo" ve restringida su vida a partir de los términos que tiene a su alcance y que lo producen a través de su reconocimiento. La imposibilidad de reconocer a otr* no aparece, en efecto, como uno de los motivos para la realización de la auto-*poiesis*, como una de las razones para cuestionar el mundo normativo que decide tal imposibilidad. En palabras de la autora:

> Si y cuando, en un esfuerzo por conferir o recibir un reconocimiento que una y otra vez es rehusado, pongo en cuestión el horizonte normativo dentro del cual tiene lugar tal reconocimiento, ese cuestionamiento forma parte del deseo de reconocimiento, deseo que puede hallar satisfacción y cuya insatisfacibilidad establece un punto crítico de partida para la interrogación de las normas disponibles (DCSM 40).

En discusión con Athena Athanasiou, Butler retoma este argumento y lo reconfigura a fin de acentuar la socialidad de la auto-*poiesis* foucaultiana. En primer lugar, dicho trabajo sobre el yo es una operación profundamente social porque las normas que nos gobiernan y contra las cuales luchamos son en definitiva sociales. En segundo lugar, porque tal tarea se hace con otr*s y sólo puede realizarse si hay otras formas de colectividad luchando en modos similares o convergentes (Cf. D, cap. 6). En otras palabras, el distanciamiento de las normas que deciden la inteligibilidad sólo es posible si se articulan, de manera colectiva, versiones minoritarias de normas. A propósito de esto es que la autora declara:

> Yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que soy reconocida convierten mi vida en inhabitable.

> Ésta es la coyuntura de la cual emerge la crítica, entendiendo la crítica como un cuestionamiento de los términos que restringen la vida con el objetivo de abrir la posibilidad de modos diferentes de vida (DG 17).

De otro modo, no podría asumirse el riesgo de ininteligibilidad que supone el cuestionamiento de las normas. Dicho cuestionamiento, insiste la autora, es posible gracias a que si bien no podemos negar que necesitamos reconocimiento, este reconocimiento es siempre parcial de modo que la capacidad de practicar la libertad críticamente depende de esa parcialidad. La propuesta de la autora, por tanto, no parece ser renunciar a la sujeción de las normas –esta misión sería imposible–, sino asumir relaciones críticas con las normas que hacen las vidas de ciertos grupos inhabitables, proponiendo otras versiones normativas. Versiones que, por otro lado, no pueden sino ofrecerse colectivamente. Todo parece indicar que, en el contexto de esos colectivos, hay cierto reconocimiento que habilita la agencia, reconocimiento que, sin embargo, no es coherente con el reconocimiento socialmente hegemónico. De este modo, así como las normas se vinculan entre sí, así lo hacen también los diversos modos de ser reconocid*.

Esta idea recibe otra vuelta de tuerca en el artículo que lleva por nombre "El transgénero y el espíritu de la revuelta" (Butler, 2010b). En este texto, la autora reflexiona acerca de las operaciones que realiza una persona que se identifica con otro género normativamente definido cuando demanda que dicha identificación sea reconocida en el discurso. El artículo no nombra explícitamente la propuesta hegeliana, pero sí resuenan en él las diversas teorizaciones en torno a las normas de reconocimiento. Con este reclamo, según la autora, acontecen dos demandas: (1) la modificación del mundo social a través del cambio en los términos de reconocimiento que lo constituyen y (2) que el "tú" que recibe esta demanda contribuya a tal transformación: "reconózcame y reelabore las normas de reconocimiento gracias a las cuales mi realidad tendría una posibilidad de ser constituida" (Butler, 2010b: 49). A través del reconocimiento la autora intenta desdibujar los límites de las esferas

sociológica y psíquica,[8] ambas mediatizadas y configuradas por normas sociales.

Butler recurre, entonces, a Freud para pensar la melancolía en términos de consecuencia social de la prohibición de un duelo (experiencia que luego será tan importante para pensar el ék-stasis y la vida precaria). Dicha proscripción tendrá que ver con el modo en que se circunscribe el dominio de los humanos reconocibles, según normas raciales y de género, y por la legitimidad de sus apegos –por ejemplo, a través de normas heterosexuales y de prohibición de mestizaje. En consecuencia, no se considera esas vidas como vivientes y su pérdida no son realmente pérdidas. La figura de la melancolía, en este sentido, viene a traer a escena a una persona que llora una pérdida pero que no sabe realmente de qué y cuyo sentimiento de indigencia no se esconde, sino que se hace público. El yo melancólico dirige dicho sentimiento a l*s otr*s y se subleva con quienes no le facilitan una reparación. Esa agresividad encuentra resolución –si es que lo hace– a través de lo que Freud llamó "actitud de revuelta", esto es, una ruptura con la alteridad a través de una traición o asesinato, pues "en la medida en que el yo melancólico está unido a lo que está perdido [,] encarna esa pérdida y corre constantemente el riesgo de perderse él mismo para la vida" (Butler, 2010b: 50). Traicionarlo, entonces, le permite al yo recuperar la posibilidad de vivir.

Butler une conceptualmente, por tanto, la idea de normas que desrealizan, que deshacen la vida, con la operación cultural que produce melancolía –no como una patología individual, sino como un mecanismo social. Si una norma deshace la vida, esa vida está perdida incluso antes de haberse efectivamente perdido. El sentimiento de pérdida que surge allí, según el mundo de normas, no puede ser reconocido y la melancolía aparece precisamente ante ese sentimiento de pérdida no reconocible. La autora propone, entonces, que la solución es romper la lealtad con la desrealización, esto es, con las normas que confieren el reconocimiento, lo que permitiría la apertura de un futuro diferente. Esto se da en un proceso que la autora califica de "ruidoso y colérico". Al parecer, lo que se está queriendo

8 Lo que recuerda los argumentos presentados en MPP.

decir, en términos foucaultianos, es que el esfuerzo de desatarse de la propia subjetivación provoca un estado de rabia y que "[s]ólo a este precio es posible formar nuevos sujetos que puedan tener perspectivas de vida sustentables" (Butler, 2010b: 51).

Adriana Cavarero y la singularidad

Cabe decir que a Butler no le basta con cruzar a Hegel con Foucault en sus reflexiones acerca de la alteridad y que, así como estas propuestas se limitan y completan recíprocamente, sucede lo mismo con la propuesta de la filósofa feminista Adriana Cavarero. Así, se va configurando más acabadamente, por fin, la tríada teórica a partir de la cual se esclarece el funcionamiento específico de la noción de reconocimiento, el uso particular del símbolo cartográfico en el contexto de este mapa.

En efecto, según Butler, se hace necesario restringir la impersonalidad que resulta de seguir todas las consecuencias de la escena hegeliana del reconocimiento. Sostiene entonces que, si bien es cierto que los sujetos se vuelven sustituibles aunque siempre necesarios en la reproducción de la norma, también lo es que dichas normas operan en contextos de interpelación específicos, esto es, en intercambios cercanos y vitales. De este modo, demandamos y otorgamos reconocimiento a personas particulares y estas particularidades no nos son indiferentes. No es lo mismo recibir reconocimiento de una persona que de otra; cada escena de interpelación es singular. Incluso cada un* de ell*s puede estar invocando diferentes normas, las cuales, como ya quedó establecido, se solapan y conviven. En otras palabras, no es igual ser reconocid* por el Estado, que serlo por un* amante o por un* alumn*. Por ejemplo, la elección de sostener un vínculo sexo-afectivo con una persona bioasignada al mismo sexo puede ser aceptada por un* amig* a quien se tiene cariño y aprecio, y al mismo tiempo, ser bien recibida por un* vecin* con quien se tiene poco contacto. En efecto, puede que, al sujeto en cuestión, un reconocimiento le resulte más importante que el otro y que las consecuencias de uno y otro sean también diferentes.

En todo caso, se debe tener en cuenta algo más que

el carácter sustituible en que deja a cada sujeto la norma, algo debe devolver la singularidad de cada ser y su carácter irremplazable. En este sentido, la propuesta de Cavarero, a través de reflexiones que se valen de formulaciones del pensamiento de Emmanuel Levinas y Hannah Arendt, le sirve a Butler para pensar una ética y una política de la singularidad que ponga el acento en el pronombre "Tú", un singular e irremplazable relato de una historia que es única y que responde a la pregunta "¿quién eres?", no a "¿qué eres?". Para Butler, dicha pregunta pasa a ser, entonces, una forma lingüística posible del deseo de reconocimiento.

Cavarero invierte, en este sentido, la escena hegeliana del reconocimiento, al colocar el encuentro diádico por sobre la socialidad compartida. Se trata, entonces, de un encuentro diádico movido por el deseo de narración, un deseo de ser "biografiad*" por es* otr* que interpelo, devolviendo entonces un relato singularísimo y configurando así una ética que desea al tú. Cabe decir aquí que esta biografía, este relato, para Cavarero, no agota el deseo de narración que define la identidad; se trata, más bien, de una consecuencia marginal que se sigue de ese deseo, pero que no produce toda la realidad del yo.

La propuesta de Cavarero que seduce a Butler es, en definitiva, una ética que no soporta empatía, identificación o confusión: "Por más parecid*s que seamos, tu historia no es mi historia, no me reconozco en vos, y por lo tanto, te deseo". El reconocimiento en esta propuesta es, entonces, de la singularidad irreducible del* otr*, y no de la estructura que se comparte. En palabras de Cavarero:

> Reconozco, por el contrario, que tu singularidad es *expuesta* a mi mirada y consiste en una historia irrepetible cuyo relato tú deseas. Este reconocimiento, por lo tanto, no tiene una forma que pudiera ser definida dialécticamente; esto es, no supera o salva la finitud a través de un movimiento circular o una síntesis superior. El* otr* necesario es de hecho aquí una finitud que mantiene irremediablemente un* otr* en total fragilidad e injuzgable insustituibilidad de su existencia (Cavarero, 2000: 92).

En este planteo, la exposición corporal apunta a que existimos para y en virtud de un "tú" a quien dirigimos el

relato de nosotr*s mism*s: sin ese "tú" la propia historia se hace imposible. Se trata de una exposición que no puede eliminarse pues es un rasgo de la propia corporeidad, la cual se hace visible en un ámbito de apariencia. Dicha corporeidad, por tanto, no puede evitar interpelar y dejarse interpelar.

Así, si bien es cierto que las normas en su anonimato condicionan la posibilidad de ser reconocid*s, también es cierto que nos sentimos reconocid*s de manera más apropiada por ciertas personas más que por otras. Dicha distinción no se explica a través de la variabilidad de la norma, sino en la irreductibilidad de cada ser, de cada cuerpo, de cada vida en la historia que podemos llegar a narrar. En este sentido, el rostro del* otr* no se reduce al rostro anónimo de una alteridad indistinta y universal; no se trata del lugar de la alteridad que se ocupa de manera indiferente por cualquier otr*, sino que es la historia singular y única de cada otr* la que se expone y a la que me expongo. Se distancia, por tanto, del léxico elemental del individualismo, para el cual cada ser singular se somete a un paradigma repetible y serial, es decir que cada individuo es tan válido para un* como lo es para cualquier otr*. La ética de la singularidad, por el contrario, interrumpe el concepto de repetición y el principio de generalización, pues, tal como dice Cavarero, "la singularidad es una absoluta diferencia" (2000: 89).

En efecto, la propuesta de Cavarero parece consolidar teóricamente la posibilidad de pensar en versiones minoritarias de normas. De este modo, al recuperar la singularidad y poner el foco en la especificidad de los contextos de interpelación en los que se da el drama del reconocimiento, el planteo cavareriano brinda la oportunidad para reflexionar en torno a la pluralidad de mundos normativos. Así, cada contexto particular bien puede participar del mismo horizonte normativo, aunque también puede que esté, por el contrario, configurado por otras normas, unas que desafíen las consecuencias restrictivas de las normas hegemónicas.

Ahora bien, así como la singularidad limita la sustituibilidad, para Butler el planteo de Cavarero debe ser limitado también desde las propuestas de Hegel y Foucault. En consecuencia, cabe postular la limitación que la sustituibilidad realiza sobre la singularidad. Si la singularidad

nos distingue a tod*s, sostiene entonces la autora, se trata también de aquello que compartimos, aquello que habilita la posibilidad de un "nosotr*s", pretensión que Cavarero abandona al sostener que la ética debe priorizar el lenguaje del "tú" más que el del "nosotr*s" (Cf. Cavarero, 2000: 90-92).

En palabras de Butler:

> En cuanto "este" hecho de singularizar la exposición, que se deriva de la existencia corporal, puede reiterarse en forma incesante, constituye una condición colectiva que nos caracteriza a todos por igual y no sólo reinstala el "nosotros", sino también establece una estructura de sustituibilidad en el corazón de la singularidad (DCSM 53).

Marcos de Reconocimiento

Como adelantaba en la introducción de este capítulo, hay otra noción más que se vincula con la de reconocimiento que merece ser estudiada con detenimiento. Se trata de la noción de marco (*frame*), la cual es problematizada particularmente en MG. En la introducción de dicha obra, la autora hace algunas precisiones conceptuales, de las que se desprende que las normas de reconocimiento, a través de su reiteración, producen los términos que constituyen a los sujetos. La multiplicidad de normas se interrumpen muchas veces entre sí, tal como ya he sugerido más arriba, y enfrentan versiones espectrales de lo que reclaman conocer, de modo que nunca podrían ser consideradas deterministas. Con "versiones espectrales" la autora nombra a los "sujetos" y "vidas" que no son reconocibles como tales. Si las normas no pueden capturar todo es porque hay algo que se le escapa, algún tipo de exceso que se explica por la historicidad de la norma. Cabe recordar aquí que para que la norma funcione necesita reiterarse en el tiempo; el trabajo que realizan las diversas construcciones de la vida no puede hacerse de una vez para siempre y esta necesidad de repetición asegura su capacidad de acción al mismo tiempo que la limita. De este modo, según esta dinámica performativa, cada caso normativo se encontrará amenazado persis-

tentemente por su fracaso.

Butler insiste en que no recurrimos simplemente a normas discretas y únicas de reconocimiento sino que se trata más bien de condiciones generales de reconocibilidad. De esta manera, las condiciones generales de reconocibilidad –los términos, convenciones y normas– preceden al acto, práctica o escenario del reconocimiento. Butler redunda entonces en decir que la reconocibilidad no puede comprenderse, en este sentido, como una cualidad del sujeto.

El texto de Butler, MG, continúa con la pretensión de precisar qué se entiende por inteligibilidad en relación con el concepto de reconocimiento. En primer lugar, la inteligibilidad nombra al esquema histórico que establece el ámbito de lo cognoscible. Lo cognoscible no necesariamente es reconocible, pero se trata de una precondición de la reconocibilidad: si algo no puede conocerse, ¿cómo podría reconocerse? Así, los esquemas de inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad. Cabe recordar que la inteligibilidad se definía en DG 15 como el resultado del reconocimiento bajo las normas sociales vigentes; el significado, en este sentido, parece haber cambiado. Cuando la autora pone ejemplos de inteligibilidad recurre a las historias (*histories*) acerca del comienzo y final de la vida que protagonizan muchos debates en la actualidad (aborto, eutanasia). De este modo, puede interpretarse que los esquemas de inteligibilidad son capaces de obtener forma lingüística, son estructurados históricamente y, en su multiplicidad, pueden entrar en disputa entre sí. Dichas historias configuran marcos o campos ontológicos en relación con los cuales es posible aprehender y luego reconocer la vida, la muerte, el sujeto, la persona, etc. Puede suceder, aclara la autora, que la vida y la muerte, constituidas en gran parte por determinados marcos, tenga lugar entre, fuera o en el cruce de esos marcos. En dicho caso esas emergencias cuestionan la necesidad de los mecanismos a través de los cuales se configuran tales marcos y dando cuenta del riesgo de su fracaso. Si este riesgo toma forma figural, es probable que no logre reivindicar un estatus ontológico cierto. Sin embargo, aun cuando no siempre pueda ser reconocida como vida, bien puede ser aprehendida como “viva”. En cierto sentido, esta figura insiste en estar viva, extrañamente viva aunque su estatus ontológico no pueda ser

determinado, aunque no logre ser una vida dentro de esas condiciones generales de reconocibilidad. La autora establece entonces que el esquema de inteligibilidad prepara al marco de reconocimiento, pero cuando habla de aquello que, en rasgos generales, queda "fuera", no parece quedar claro si del esquema o del marco o, en todo caso, cuáles serían las diferencias entre las consecuencias de ambas exclusiones. Como vengo diciendo entonces, Butler utiliza la metáfora del marco (*frame*) para hablar del modo en que funcionan las normas de reconocimiento. A propósito de esto, Butler une conceptualmente la noción de marcos de reconocimiento con la de normas que deciden la articulación cultural diferenciada del duelo. Insiste entonces en la idea de un ámbito de realidad perceptible dentro del cual lo humano reconocible se constituye y se reitera en oposición con lo que no puede ser considerado humano, "una figura de lo humano que determina negativamente y perturba potencialmente lo reconociblemente humano" (MG 96).

Butler vincula entonces tres términos para pensar la distribución diferencial del duelo: las normas, los marcos y el sufrimiento. La noción de reconocimiento se encuentra de manera más o menos explícita en toda esta elaboración teórica. El modo en que se une conceptualmente normas y marcos tiene que ver, entonces según la autora, con el hecho de que una de las formas posibles en las que operan las normas es a través de la elaboración de marcos que rigen lo perceptible. Las normas operando mediante estos marcos, en ese sentido, delimitan y orquestan la capacidad de respuesta ética al sufrimiento –a través de la regulación del afecto, la indignación y el involucramiento en una relación ética.

Habría, según la autora, dos formas de utilizar la palabra "*frame*" en inglés que darían luz acerca de lo que ella quiere transmitir con esta idea: por un lado, un cuadro puede estar enmarcado ("*framed*"), ha sido puesto en el interior de una estructura abierta que lo sostiene; por otro, alguien puede estar *framed* cuando es inculpado falsamente y se prepara evidencia en contra de él de manera que se asegura un veredicto de culpabilidad. Según la autora, el marco del cuadro realiza un primer comentario sobre la obra y guía la interpretación de la misma, de modo que el segundo sentido de la palabra hace resonancia en el prime-

ro. En una nota al pie, Butler declara que sus propias reflexiones sobre el marco son deudoras de las teorizaciones de Jacques Derrida (A) particularmente, y en menor medida de los planteos de Erving Goffman (B) y Michel Callon (C). Intentaré a continuación reconstruir las tres fuentes de manera muy general y atendiendo particularmente a lo que esclarecen de la noción de marco tal como aparece en los textos butlerianos. Al final de las tres exposiciones, retomaré los rasgos más importantes de cada planteo en la dilucidación del concepto de marco.

A. En primer lugar, Derrida (2005) utiliza la figura del marco y la une conceptualmente a la noción de *párergon* a través de la deconstrucción de los argumentos estéticos en la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant. Según Derrida, un factor común atraviesa toda la filosofía occidental acerca del juicio estético y es la exigencia de que la obra de arte no deba ser juzgada por motivos externos a ella (por ejemplo, no podría decirse, en una vena marxista, que el palacio no es bello porque es resultado de la opresión de grupos por parte de una clase dominante). Esta exigencia tiene, sin embargo, el problema de que supone que se sabe a ciencia cierta dónde comienza y termina una obra; los límites que separarían la obra de su contexto serían claros, el marco sería evidente. En un intento de complejizar esta demanda, Derrida recurre a una reflexión sobre este marco y es así que aparece la noción de *párergon* en la obra kantiana. Esta noción viene a dar nombre a lo que no pertenece intrínsecamente a la representación total del objeto como parte integrante sino que lo hace sólo como aditivo exterior, aumentando el placer del gusto mediante y sólo a través de su forma.

Los *parerga* estarían fuera-de-obra [*hors-d'oeuvre*], pero no se limitarían a "estar afuera", sino que actuarían al lado, pegadas contra la obra (*ergon*). En otras palabras, un *párergon* se ubica contra, al lado y además de la obra pero no le es ajeno: su trabajo es afectar el interior de la operación y cooperar con él desde afuera. No está simplemente afuera, ni tampoco simplemente adentro. Funcionaría más bien como un accesorio al que se está obligado a recibir en el borde, a bordo. Se convierte así en un primer abordaje, un primer auto-comentario de la obra.

En su lectura en paralelo de la obra kantiana *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Derrida encuentra que el *párergon* no juega, linda con, roza, o se estrecha contra el límite mismo e interviene en el adentro sino en la medida en que el adentro falta. Este adentro carece de algo y carece de sí. Debido a que la razón es "consciente de su impotencia [...] para satisfacer su necesidad moral" (Derrida, 2005: 66), recurre al *párergon* que amenaza persistentemente con participar del adentro. De este modo, los *parerga* suponen un riesgo y a cada uno de ellos corresponde un daño, un perjuicio.

Volviendo a la *Crítica*, Derrida recupera los ejemplos de *párergon* y los pone en cuestión, estos son, el vestido de la estatua, las columnas del edificio, y el marco del cuadro. Respecto al marco parergonal, el autor subraya que éste se destaca sobre dos fondos, pero que, en relación con cada uno de estos dos fondos, el *párergon* se fundiría en el otro. De este modo, si atendemos al punto de vista de la obra, el *párergon* pareciera formar parte del contexto, y si atendemos al punto de vista del contexto del cuadro, el *párergon* pareciera formar parte de la obra. En consecuencia, el *párergon* despliega su más grande poder en el acto de desaparecer, de borrarse, de fundirse. En el mismo sentido, habría, además, en Kant, una distinción entre un marco bueno y uno malo. El malo, el que funciona como adorno y perjudica a la obra, sería aquel que o es feo o es bello en su materialidad y no en su forma, como en el caso del marco dorado. Dicho marco atrae la atención del espectador y arruina el efecto estético. Una vez más, es en su desaparición que el marco funciona correctamente y favorece a la obra. En efecto, por su carácter de indecidible, el *párergon* puede que sea entonces imposible de separar y aislar, de modo que posee la capacidad de alterar la división simple de figura / fondo.

Otra cuestión a destacar del *párergon* es que la falta de la que se convierte suplemento no puede ser determinada, localizada, detenida dentro o fuera antes del encuadre. Derrida subraya así que el marco se encuentra trabajando, no funciona de una vez para siempre sino que está en constante esfuerzo de determinación. Se trata, por tanto, de dar cuenta de ese trabajo y llevarlo a ir en contra de sí mismo, no para dejar la obra sin marco, pues ésta es una pretensión que la propuesta deconstructiva debe considerar impo-

sible. En palabras de Derrida:

> Sólo cierta práctica de la ficción teórica puede entonces trabajar (contra) el marco, (hacerlo o dejarlo) jugar (contra) sí mismo. Sin embargo no hay que olvidar que el contenido, el objeto de esta ficción teórica (la energía libre del proceso originario, su productividad pura) es la metafísica, la onto-teología misma. La práctica de la ficción amenaza siempre con creer en eso o con hacer creer en eso. La práctica de la ficción debe cuidarse entonces de no dejar pasar una vez más la verdad metafísica bajo la etiqueta de la ficción. Hay ficción y ficción. Necesidad aquí del ángulo –diagonalidad– donde eso juegue y trabaje, y de hacer aparecer el resto del ángulo en los marcos redondos (hay) (Derrida, 2005: 91).

B. En segundo lugar, cuesta ver cuál es la deuda de Butler con respecto a la propuesta de Goffman (2006); probablemente tenga que ver más con la recepción de Callon que con Goffman mismo. La especificidad del lenguaje goffmaniano, resultado de un minucioso catálogo de ejemplos de la vida cotidiana, de los medios de comunicación social, de los juegos de mesa y de azar, del mundo teatral, entre otros, no parece verse reflejada con tanto detalle en la idea de un marco de reconocimiento. Cabe decir, sin embargo, que la intuición goffmaniana de que hay principios de organización que gobiernan la percepción y la participación subjetiva en ellos sí se encuentra contenida en el *frame* butleriano. Es también una idea de Goffman el hecho de que aquello que entendemos como lo real se encuentra encuadrado por estos principios, de modo que si se pregunta a algún sujeto qué es lo que está sucediendo en cualquier escena, el sujeto responderá a través del uso de estos marcos.

En efecto, el autor diferencia entre marcos de referencia primarios, naturales y sociales, y sus posibles transformaciones, y sostiene que es mediante su uso que los individuos pueden conjeturar qué es lo que está sucediendo y establecer expectativas de lo que sucederá. De este modo, "la mera percepción resulta ser, pues, una penetración mucho más activa en el mundo de lo que en principio podría pensarse" (Goffman, 2006: 41). El marco, a su vez, posee bordes [*rim*], que indican el estatus que tiene la actividad en el mundo real; dicho borde puede no ser conocido por

todos l*s participantes del marco; de hecho, en los engaños, sólo l*s engañador*s los conocen. Cuando l*s engañad*s descubren los bordes, entonces, el marco se derrumba y se manifiesta un descrédito de la actividad. Emparentados con estos bordes parecen estar los corchetes o señaladores de límites, los cuales son temporales y espaciales, están antes y después del marco y no participan propiamente del mundo externo ni del mundo interno, sino que son ambas cosas.

El autor estudia, además, aquello que puede entenderse como *fuera del marco*. Por un lado, los que son tratados de ese modo pero que no lo son exactamente, son las señales direccionales, esto es, la corriente de signos que no participa del contenido de la actividad pero que funciona como medio para regularla y articular sus componentes. Ejemplos de esto serían la puntuación literaria, los conectivos y los marcadores. Por otro lado, también estarían aquellos elementos que se encuentran por fuera de la frontera de lo evidenciable [*evidential boundary*], más allá de ciertas barreras de la percepción y en consecuencia, fuera del marco. Dicha frontera se dibuja porque el individuo se expone a una determinada gama de la actividad de modo que se genera una serie de puntos más allá de los cuales no puede saber con certeza qué está ocurriendo.

Goffman habla también –y esto será importante para la lectura de Callon– de la mismidad de los elementos e individuos que participan de un marco. Cada uno de ellos, con independencia de lo que suceda dentro de la actividad encuadrada, procede del mundo y retorna a él con cierta continuidad rastreable en su sustancia.

Por otro lado, en lo que se refiere a la regulación de la participación subjetiva dentro del marco, el autor habla de un proceso de absorción [*engrossment*]. Se trata de un proceso psicobiológico en que el sujeto es parcialmente inconsciente de la dirección de sus sentimientos y de su atención de acuerdo a expectativas de tipo normativo implicadas en la organización del marco.

Por último, cabe decir que el autor aclara, en contra de cualquier interpretación del tipo kantiano, que no es que el sujeto coloque mentalmente marcos a las actividades, sino que éstas poseen principios organizadores propios a los que llega el conocimiento. En palabras del autor:

> Los marcos de referencia no son sólo algo mental, sino que corresponden en cierto sentido a la manera como se organiza un aspecto de la propia actividad, en especial la actividad que afecta directamente a los agentes sociales. Se presuponen ciertas premisas organizativas, siendo éstas algo a lo que en cierta medida llega el conocimiento, y no algo que el conocimiento crea o genera. Los individuos, con esta comprensión de lo que sucede, acomodan sus acciones a esta comprensión y normalmente encuentran que el mundo en curso apoya esta acomodación. A estas premisas organizativas –apoyadas tanto en la mente como en la actividad- las llamo *marco de la actividad* (Goffman, 2006: 257).

C. En tercer lugar, deudor explícito de la propuesta de Goffman, Callon (1998) llega a la noción de *frame* a partir de un abordaje del concepto de externalidad (*externality*). Este último refiere a las consecuencias indirectas –positivas o negativas– de una actividad comercial o negociación de contrato sobre agentes externos a tal acción. De este modo, dichos agentes sufren los efectos beneficiosos o perjudiciales de tal acción sin soportar los costos asociados a ella. Las externalidades negativas suelen implicar costos sociales que no son tomados en cuenta por quienes toman las decisiones privadas, mientras que las externalidades positivas desalientan la inversión privada mediante la socialización de los beneficios. Ahora bien, el concepto de externalidad supone uno más fundamental, el concepto de *framing*, asumido de la teoría social de Goffman y no usado según Callon por otr*s economistas. Dicho concepto apunta a la posibilidad de identificar desbordes y contenerlos. El marco establecería un límite dentro del cual tienen lugar interacciones cuyo significado y contenido son auto-evidentes para sus protagonistas de modo más o menos independiente de su contexto circundante. El proceso a través del cual se realiza tal enmarcación posee una doble naturaleza. Por un lado, presupone los recursos cognitivos de los actores; y por otro, implica comportamientos y estrategias que se han estructurado a partir de la experiencia previa. De este modo, los actores son capaces de acordar (un acuerdo que no tiene que ser explícito) sobre el marco dentro del cual sus interacciones se llevarán a cabo y sobre los cur-

sos de acción que se les ofrecen. Sin embargo, el proceso de *framing* no sólo depende de este compromiso por parte de los propios actores, pues tiene sus raíces en el mundo exterior, en diversos dispositivos físicos y de organización y ésta es la razón por la cual el marco pone, en algún sentido, el mundo exterior entre paréntesis pero no consigue abolir todos los vínculos con él.

Callon destaca esta imposibilidad de abolición de vínculos con el mundo externo e insiste en que el *framing* está siempre incompleto y que sin esta incompletitud sería inefectivo. Para explicarse, el autor utiliza el ejemplo de un contrato entre una unidad de investigación académica y una empresa comercial. El objetivo de este contrato sería enmarcar (*to frame*) la interacción en un modo menos ambiguo posible y formular un acuerdo en los procedimientos de rearmado que podrían llegar a ser implementadas. El texto de ese contrato debería, por tanto, introducir una serie de elementos tangibles e intangibles (conceptos, materiales, sustancias, dispositivos experimentales, investigadores, etc.) que ayuden a delimitar y estructurar el marco dentro del cual se llevará a cabo. Ahora bien, este contrato no podría ser enmarcado y "cumplirse" sin la participación de cada uno de estos elementos los cuales desempeñarían un papel predefinido. Las acciones dentro del *frame* estarían preparadas y estructuradas por el equipo, los planteamientos teóricos, las personas expertas de los investigadores y técnicos, los procedimientos e informes; todos estos elementos aseguran que no se desperdiguen o se dispersen. La cuestión está en que cada uno de estos elementos, al mismo tiempo que ayudan a estructurar y enmarcar la interacción de lo que forma más o menos la sustancia es a la vez un conducto potencial de desbordamientos. Los conceptos, al necesitar de una vida pública, puede que sean asumidos, reapropiados y reinterpretados por otr*s de manera diversa; y los materiales, al moverse por distintas locaciones, pueden ser modificados en una locación de modo que repercuta en otras. De este modo, ningún contrato es capaz, o tiene el interés en, suprimir sistemáticamente todas las conexiones, quemar todos los puentes o eliminar la naturaleza dual de cada elemento involucrado. Los elementos que, puestos en conjunto, enmarcarían el contrato y su efectividad, por tanto, tienen parte en su desborde, pero es precisa-

mente porque son fuente de desborde que hacen productivo al contrato. De hecho, una enmarcación que lograra controlar e inmovilizar sus elementos condenaría al contrato a la reiteración estéril del conocimiento existente.

En síntesis, las propuestas de Derrida, Goffman y Callon cooperan en la idea de experiencias organizadas a través de marcos que funcionan gracias a su ocultamiento y que no pueden funcionar sino es a partir de un riesgo constitutivo de desborde. A Butler le sirve la lógica parergonal del marco para teorizar en torno a los límites difusos entre afuera y adentro y para apuntar una propuesta que dé cuenta de ese marco, que lo haga trabajar contra sí mismo a través de su misma dinámica. El acento de Butler en la percepción tiene que ver, me parece, con leer a Derrida al lado de Goffman, el cual destaca la idea de principios organizadores de la experiencia y colabora en la complejización del marco butleriano a partir de sus propias reflexiones en torno a conceptos tales como bordes, fuera de marco y proceso de absorción. De este modo, la lógica parergonal es, en la propuesta de Butler, profundamente perceptual. Las formulaciones de Callon, por su parte, cooperan en la insistencia derrideana del riesgo de desborde constitutivo a través de la idea goffmaniana de la mismidad de los elementos, permitiendo así ligar teóricamente las propuestas de ambos autores.

Ahora bien, y teniendo en cuenta todo este respaldo teórico, cabe volver específicamente a los textos de Butler, y apuntar que su propuesta tiene que ver con asumir la tarea crítica de intentar "enmarcar el marco", esto es, poner en tela de juicio el marco y evidenciar de este modo que éste nunca incluyó el escenario que pretendía describir, y que depende de un exterior que hace posible y reconocible su sentido interno. La autora piensa esta estrategia en relación con los marcos utilizados por las fuentes mediáticas dominantes en tiempos de guerra, particularmente de la fotografía, y llama la atención sobre las condiciones técnicas de reproducción que realizan un desplazamiento crítico del contexto con esos marcos. El marco, que depende de las condiciones de reproducibilidad, no contiene todo lo que transmite sino que "se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva a su contenido" (MG 26), debido a que la reproducibilidad misma implica un constante

rompimiento con el contexto, una continua delimitación de un nuevo contexto. En principio, podemos delimitar *un* contexto, por ejemplo, para la creación de fotografía bélica, pero su circulación se aleja necesariamente del mismo para tener éxito como marco. La imagen aterriza así en nuevos contextos y crea otros en virtud de ese aterrizaje de modo que forma parte del proceso por el cual nuevos marcos se configuran y delimitan. En consecuencia, señala Butler,

> si los contextos están enmarcados (…) y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo al desplazarse por el espacio y el tiempo (…) entonces el marco circulante tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él (MG 25).

La autora insiste, entonces, en que los marcos que deciden qué vidas serán reconocidas o no como vidas deben circular para establecer su hegemonía. Esta circulación, esta estructura reiterable del marco, implica, como vengo diciendo, un rompimiento consigo mismo, de modo que surgen así nuevas posibilidades de aprehensión. La ruptura del marco permite aprehender aquello que está viviendo pero que no es reconocido como una vida, lo cual ha sido expelido desde el interior para purificar la norma y amenaza desde el exterior con derribar las fronteras que delinean el yo.

El símbolo cartográfico del reconocimiento

En este capítulo, he ofrecido una primera aproximación al mapa butleriano, i.e., la propuesta de una ontología corporal (social) alternativa al mapa liberal. Para ello he sugerido que se hace imprescindible el análisis del funcionamiento específico de un símbolo cartográfico en particular que se destaca entre toda la simbología butleriana, esto es, la noción de reconocimiento. He comprendido este funcionamiento a partir de las reflexiones que hace la autora en torno a tres perspectivas teóricas, la de Hegel, Foucault y Cavarero, las cuales se completan y limitan recíprocamente. De esta tríada teórica resulta una comprensión del reconocimiento como una situación en la que se es funda-

mentalmente dependiente de cierto mundo de normas que permiten emerger al sujeto como un ser inteligible. Un mundo de normas, en ese sentido, al que se ata el sujeto a través de un deseo que se produce como resultado de esa dependencia. Esta situación se da además en contextos específicos de interpelación, en los que l*s otr*s –singulares, irremplazables–, junto con las normas de reconocimiento –las cuales operan, entre otros modos, a través de la configuración de marcos de percepción–, expropian al sujeto y lo sacan de su lugar de comodidad, poniéndolo persistentemente en un estado ek-stático. Este ék-stasis transforma permanentemente al sujeto, dejándolo sin prerrogativa de autoidentidad. En otras palabras, el sujeto jamás retorna a sí mismo, lo cual permite a la autora opacar la escena del reconocimiento a través de un enfoque poshegeliano que destaque tal imposibilidad de auto-certeza. De este modo, el acento que, en la propuesta hegeliana, tenía la finalidad con la que entraba la autoconciencia al drama del reconocimiento, esto es, el autoconocimiento o la experiencia de sí, es cuestionado por la oportunidad ética que brinda el señalamiento de los límites epistémicos.

He insistido, además, en la necesidad de no perder de vista la pluralidad de normas y la imposibilidad fundamental de de-sujetarse completamente de ellas. Así, la propuesta apunta más a la formulación de alternativas críticas, siempre colectivas, que, a través de versiones minoritarias de normas, cuestionen la hegemonía de las normas que producen de manera diferencial lo que se comprenderá como sujeto y lo que no.

Ahora bien, parece importante, para seguir esclareciendo el funcionamiento específico de la noción de reconocimiento en el planteo ontológico, recuperar una serie de reflexiones butlerianas que, previas a las teorizaciones en torno a la vulnerabilidad común y a una formulación explícita de la ontología social corporal, abordaban el legado hegeliano. Estas reflexiones están supuestas en el planteo ontológico y su recuperación parece, en ese sentido, imprescindible para comprender de manera más acabada las proposiciones de la autora.

II
Antes de la ontología corporal butleriana

> De Prometeo nos hablan cuatro leyendas (…). De acuerdo con la segunda, por el dolor que le producían los demoledores picotazos, se fue apretando contra la roca y penetrándola cada vez más, hasta hacerse uno con ella.
> *Prometeo,* Franz Kafka.

En el capítulo anterior, he dado cuenta de que el esclarecimiento del mapa butleriano a fin de poder hacer otros recorridos éticos y políticos depende del estudio del funcionamiento específico de un símbolo cartográfico en particular: la noción de reconocimiento de cuño hegeliano. Este trabajo se ha hecho a partir del rastreo y organización de las pistas que deja la autora, dispersas en los textos posteriores a la caída de las Torres Gemelas.

Ahora bien, para una mejor comprensión del funcionamiento de esta noción en el contexto de la propuesta ontológica, tal vez valga la pena recuperar cierta historicidad del símbolo, de la cita a la que apela para funcionar como símbolo. De este modo, se hace necesario reconstruir cierta historia de lo que la autora ya ha planteado en torno a la noción de reconocimiento, un abordaje que recupere sus reflexiones en torno a este concepto antes de la formulación

explícita de una ontología social de cuerpo y sujeto.

Este estudio pretende dejar en claro, además, que el uso de la noción de reconocimiento por parte de la autora no es improvisado ni superficial; hay un abordaje muy riguroso de la obra hegeliana tanto en su tesis doctoral como en los textos de la etapa previa a sus reflexiones en torno a la vulnerabilidad corporal. Esta lectura es atenta, respetuosa, y hasta en algún punto muestra la fascinación que Butler tiene por la propuesta de Hegel así como el sujeto de la escena hegeliana la tiene por el objeto de deseo. Por momentos parece perderse a la autora en el texto estudiado, ésta se pega a su objeto para luego verla separarse, buscarse nuevamente, recuperarse del viaje. Así, puede verse cómo la postura de Butler se transforma en el abordaje de la obra hegeliana, cómo se convierte en alguna otra cosa, producto de un proceso al que invita a participar a sus lector*s como otros testigos atentos y respetuosos. Los resultados de esta transformación podrán notarse recién en la formulación explícita de la ontología social, con la maduración de su pensamiento; una vuelta a Hegel luego de años de haber estudiado con tal minuciosidad su obra, habilitando así una simbología para la cartografía propuesta. Ahora bien, para que haya una vuelta, debió haber una ida; me gustaría poder dar cuenta de este viaje de ida, de esta travesía sin retorno que supone el encuentro con la alteridad hegeliana.

Realizaré este ejercicio teórico a partir de la reconstrucción de manera sumaria de los planteos elaborados en dos textos de Butler que estudian la escena hegeliana de reconocimiento en FdE. A partir de esta reconstrucción, daré cuenta de aquellas ideas que, de manera particular, sirven de antecedentes a las que aparecerán luego, en las reflexiones recuperadas en el capítulo anterior. En ese sentido, esta lectura no tiene pretensión exegética, sino la de recuperar aquellos conceptos que parecen importantes para la posterior formulación butleriana de una ontología corporal. Los textos estudiados son SD, esto es, la versión revisada y extendida de la tesis doctoral de Butler presentada en 1984, y el artículo "Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel" (1997) tal como se encuentra en MPP.

Ek-stasis y producción normativa del cuerpo en *Sujetos de deseo*

En *Subjects Of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (SD), Butler persigue varios objetivos: comprender la formulación del deseo y su satisfacción en FdE de Hegel, reconstruir algunas de sus recepciones francesas del siglo XX (Kojève, Hyppolite, Sartre) y examinar las propuestas contemporáneas (Lacan, Derrida, Foucault) de disolución del sujeto metafísico hegeliano a través del deseo. A los fines de mi investigación, reconstruiré apenas la lectura que hace Butler de la FdE a propósito del deseo, recuperaré el acento en la temporalidad en la recepción de Jean Hyppolite en tanto que sirve a una conceptualización de la condición ek-stática del sujeto tal como aparece en la obra butleriana posterior y examinaré la perspectiva foucaultiana del deseo en disputa con la de Jacques Lacan y Gilles Deleuze como recepciones contemporáneas de Hegel.

El inicio de SD hace un abordaje muy detallado de diversas concepciones de deseo en la FdE, obra escrita entre los años 1806 y 1807 en Jena, y de los diversos aprendizajes que va haciendo el sujeto de deseo en el camino de sus realizaciones a fines de descubrir el sentido del yo. En otras palabras, el sujeto hegeliano busca saber de sí mismo y lo hace a través del deseo; cada vez que ve satisfecho su deseo, aprende una lección que modifica el deseo mismo y lo hace pasar a otro momento del viaje de auto-conocimiento. El deseo se transforma y lo habilita a seguir viajando. La metáfora del viaje, en este sentido, acompaña todo el texto de Butler. Cada estación del viaje es una escena del drama mayor, el drama del reconocimiento, el cual como noción –como suele suceder en la obra hegeliana– no aparece de buenas a primeras; el concepto de reconocimiento se insinúa, se manifiesta y luego, en un momento posterior, se puede formular una reflexión sobre él, de modo que se trata de algo que, contenido desde un principio, se desenvuelve a lo largo del tiempo para por fin aparecer.

La primera lección que aprende el sujeto en su viaje, y tal vez la más importante, es que el autoconocimiento no se logra sino es a través de la *negatividad*, es decir, me-

diante el reflejo en un mundo que es obstáculo, diferente del sujeto; en otras palabras, para conocer al yo, es preciso un no-yo. Esta peculiaridad define el deseo que mueve al sujeto a lo largo de la escena hegeliana. Esto supone además una pérdida insistente de la identidad para llegar al sentido pleno del yo, pues el contacto con el no-yo implica siempre un riesgo de perderse completamente en él.

A propósito de esto es que Butler se pregunta si el sujeto de Hegel en realidad alguna vez puede encontrar un sentido pleno del yo; si no se trata más bien de un sujeto que es lucha y esfuerzo constante por recuperarse, tarea que sin embargo nunca es satisfecha absolutamente. La autora habla entonces del carácter ek-stático del sujeto hegeliano, esto es, la idea de que el sujeto se ve persistentemente fuera de sí, más allá de sí, y que busca sin éxito recuperarse a sí mismo, pues nunca logra retornar al lugar desde donde comenzó el viaje. Así, queda claro que la postulación de una condición ek-stática del sujeto y el cuerpo, central en el cuestionamiento de los supuestos liberales, no es marginal en el estudio pormenorizado de la obra hegeliana. La autora insiste entonces en que, en el transcurso de los viajes y aprendizajes, las metas intencionales de la autoconciencia se vuelven cada vez más abarcadoras y, de este modo, el sujeto logra mayor reflexividad, logra mayor experiencia del mundo. Sin embargo, también en cuanto movimiento intencional, el deseo echa sombras sobre el yo en donde se origina. En palabras de Butler,

> cautivado con su objeto, el yo que desea no puede más que verse como extrañado. En cuanto movimiento fuera de sí, el deseo se convierte en un acto deliberado de extrañamiento de sí, aun cuando su proyecto fundamental consista en establecer un yo más abarcador (SD 91-92).

Un paso decisivo en el relato que ofrece Hegel, según Butler, ocurre cuando se sale del apartado “El yo y la apetencia” para ingresar a la sección “Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre”, que es donde aparece otra autoconciencia. La aparición de este nuevo personaje supone el comienzo de un intercambio nada pacífico entre ambas autoconciencias, lo que se denomina la *lucha a vida o muerte*. Una vez más, es a través

del deseo que se llega a esta escena de dos autoconciencias. Cansada de negar cosas sin obtener mayores resultados, la autoconciencia se percata que sólo a través de la negación de una estructura que sea similar es que logrará un esclarecimiento de sí misma. Ante esta nueva presencia, sin embargo, vuelve a afirmarse el carácter ek-stático del sujeto ya que la primera autoconciencia descubre que la similitud estructural de la otra supone no sólo el autoconocimiento sino peligrosamente una pérdida de sí misma; la autoconciencia no sólo se ve reflejada en esta otra autoconciencia con quien comparte estructura, sino que corre el riesgo de ser absorbida por completo por su contrincante. De este modo, la autoconciencia se ve *ausser sich*: fuera de sí por el ék-stasis y probablemente por la ira. La autora explica que, siendo la autosuficiencia su ideal, la actual situación del sujeto supondría un extrañamiento y, en consecuencia, ira por no lograr su cometido. La autosuficiencia se encuentra desmentida, pues aquello que le era esencial a la autoconciencia –la estructura negadora y la libertad– habita otro cuerpo. El presupuesto filosófico que acompaña la lucha a vida o muerte es que la libertad es exclusiva de un sólo cuerpo, de modo que si se quiere ser libre se debe matar a la otra alteridad que la enfrenta, la cual disputa la propiedad de esa libertad: el involucramiento ek-stático supone por tanto la aniquilación de otr*. De allí que se trata de una lucha a vida o muerte. En esta lucha, por consiguiente, el dilema radica en tener que elegir entre la existencia ek-stática y la existencia que se autodetermina.

En el relato hegeliano, entonces, a la experiencia de la lucha a vida o muerte le sigue la instancia superadora de la lucha por el reconocimiento, en que la autoconciencia entiende que sólo "puede recobrarse de su involucramiento extático con el Otro en la medida en que reconoce que también el Otro se encuentra en el proceso de recobrarse de su propio extrañamiento en el deseo" (SD 92). Se reconoce por tanto el extravío, la pérdida de la otra y la similitud en esa característica. De ello resulta una interdependencia que afirma la ambigüedad de la autoconciencia en cuanto ek-stática y autodeterminante.

El paso a la lucha por el reconocimiento está marcado por el fracaso que implicaría la aniquilación de la otra, la cual se comprendía como un recurso de la autoconciencia

para lograr una "pura abstracción" y romper la dependencia a otr*. Debido a que implica poner en riesgo la propia vida, la pura abstracción es frustrada, "pues se vuelve evidente que sin existencia determinada la primera autoconciencia no viviría para ver la identidad por la que lucha. Más aún, la muerte del Otro privaría a la autoconciencia del reconocimiento explícito que necesita" (SD 93).

Así, al percatarse del fracaso de la aniquilación, se pasa a la sección del amo y el esclavo, en la que el deseo de eliminar la vida se contiene y la relación que reemplaza este impulso de matar se reformula en un intento de aniquilar pero en el contexto de la vida: "Ahora, el Otro debe *vivir su propia muerte*" (SD 95; la cursiva es del original). Cabe decir que, en esta sección, la autoconciencia sigue pensando que cuerpo y libertad son independientes. Las autoconciencias asumen dos lugares o posturas contrapuestas y co-dependientes: amo y esclavo. Ambas autoconciencias, cada una desde su nueva posición, oponen resistencia a la síntesis corporalidad-libertad. El amo teme a su cuerpo y escoge su libertad, mientras que el siervo realiza el movimiento contrario: teme la libertad y escoge su cuerpo. La salida de la situación de dominación se da gracias al trabajo formativo, a partir del cual ambas autoconciencias tienen acceso a la cosa. Gracias a este acceso en el que ya no sólo se consume el mundo sino que se lo recrea, se deja firmas en él, es que el siervo aprende que el cuerpo es un medio que expresa el proyecto de una identidad autodeterminada. El reconocimiento recíproco, la satisfacción del deseo, sólo es posible entonces en el contexto de una orientación compartida hacia el mundo material. En consecuencia, el reconocimiento no sucede tan sólo a través del reconocimiento de los cuerpos sino también a través del reconocimiento de los trabajos, de los modos en que se re-crea el mundo. De esta manera, la transformación del mundo a través del trabajo transforma a su vez el propio yo natural en una libertad corporeizada y, por fin, se reconoce a cada autoconciencia como seres deseantes.

Tales transformaciones serían imposibles, por otro lado, si no hubiera una intersubjetividad constituida históricamente que medie la relación con la naturaleza y con el yo. En palabras de Butler:

> Las verdaderas subjetividades alcanzan la plenitud sólo en comunidades donde es posible el reconocimiento recíproco, puesto que no llegamos a nosotros mismos exclusivamente a través del trabajo, sino a través de la mirada de reconocimiento del Otro que nos ratifica (SD 102).

Butler detiene aquí el relato de FdE, justo antes de que aparezca la conciencia desventurada, momento que será estudiado en detalle en el artículo de MPP, texto que abordaré en un apartado posterior.

La autora evalúa entonces algunas recepciones francesas de Hegel en el siglo XX: las de Alexandre Kojève, Jean Hyppolite y Jean Paul Sartre. De estas tres recepciones, una de ellas parece ser la más importante para esclarecer la simbología cartográfica: aquella que apunta a un carácter ek-stático del sujeto, esto es, la recepción de Hyppolite (1974).

En efecto, el planteo de Kojève habilita una concepción del deseo cuya satisfacción no es garantizada por una necesidad ontológica, sino que depende del contexto y de la situación histórica, tal como la misma Butler propone respecto del deseo de normas de reconocimiento históricas y contingentes. Sin embargo, dos cuestiones me hacen pensar que Butler no es tan deudora de esta recepción del planteo hegeliano como sí lo es de la de Hyppolite. Por un lado, el hecho de que este deseo sea producto de la libertad humana y carezca de una interpretación corporeizada del mismo que limite la voluntad del sujeto en la escena del reconocimiento; y por otro, que Kojève afirme una primacía ontológica de la individualidad por sobre la comunidad. Por el contrario, Butler sostiene una versión opaca de la escena del reconocimiento en la que el sujeto, más que un productor soberano del mundo, sufre las múltiples pérdidas que le supone el deseo. Al mismo tiempo, además, al acentuar el mundo de normas que habilitan la emergencia del sujeto, Butler afirma una primacía de la comunidad por sobre la individualidad, en mayor coherencia con el mismo Hegel.

Por su parte, la autora advierte que el planteo sartreano no deriva solamente de la propuesta de Hegel ni de sus comentaristas franceses; ni siquiera puede decirse, sin precisar algunas cuestiones, que Sartre continúe deliberadamente la tradición hegeliana, de modo que cualquier

estudio de estos cruces en torno al problema del deseo excedería los objetivos de esta investigación (SD 145ss.).

Teniendo en cuenta estas consideraciones, decido abocarme tan sólo, entonces, al estudio que realiza Butler del planteo de Hyppolite. Antes que nada, la autora cuenta que éste detiene el relato de FdE en el apartado que lleva por nombre "El yo y la apetencia" –tercera parte de la sección que aborda la autoconciencia, justo antes de la escena del amo y el esclavo–, e insiste en la idea del tiempo como un absoluto monista que rige el mundo natural y el humano. En este sentido, el tiempo configura a la realidad humana como una empresa ek-stática, un extrañamiento permanente. El ék-stasis, en este sentido, está dado por la estructura temporal de la vida y el sujeto: "los seres humanos son necesariamente otros para sí mismos, no sólo porque no pueden habitar en el recuerdo y en la anticipación a la vez, sino porque el tiempo mismo se halla forzosamente fuera de su control" (SD 133).

Esta inquietud que supone el extravío constante se exacerba en la experiencia en la que la autoconciencia se enfrenta a la alteridad. Es a través de esta experiencia que el sujeto aprende que la vida es esencial para sus propios proyectos y que el temor a la muerte abre paso a la individuación. Este nuevo aprendizaje acerca de la muerte profundiza el conocimiento que el sujeto hegeliano tiene de la limitación del tiempo. Es en esta experiencia además que el sujeto aprende que no existe de una vez y para siempre, sino que más bien se está perdiendo y recuperando alternadamente. Recuperación que, por otro lado, no es repliegue, sino expansión: "una intensificación de la empatía, la enunciación y el descubrimiento de relaciones en las cuales el yo siempre estuvo inmerso, si bien de manera tácita" (SD 138). Según Hyppolite, para Hegel, la recuperación del extrañamiento ek-stático significa el *descubrimiento* de sí mismo como ser ya relacionado con otros seres. En otras palabras, al yo se le revelan las relaciones que ya lo constituían, que ya estaban establecidas previas a la posibilidad de reflexionar acerca de ellas: él no las crea sino que las aprende en esta recuperación.

Según Butler, para Hyppolite, la no-coincidencia del sujeto consigo mismo está implícita en la noción hegeliana de infinito, en la primacía del Devenir por sobre el Ser. De

este modo, si el deseo es un "impulso absoluto", y el absoluto es infinito, el deseo no lucha por alcanzar satisfacción, sino que su proyecto es más bien mantenerse como tal, como deseo. El ser humano, en consecuencia, "nunca es lo que es" sino que siempre está más allá de sí mismo, en rechazo persistente a cualquier permanencia que no sea la del propio deseo. El absoluto, entonces, no cierra el sistema hegeliano sino que lo abre y FdE deja de entenderse en ese sentido como un movimiento orientado a un *télos* determinado. No se trata de un proyecto teleológico, sino que es arbitrario y está condenado al fracaso.

En definitiva, en la lectura de Hyppolite, Butler encuentra un cuestionamiento a la teleología en el corazón de las conceptualizaciones hegelianas, es decir, que el Absoluto no clausura el sistema sino que lo abre a un futuro que no está decidido de antemano. Más importante aún, y por eso la elección de detenerme en esta recepción y no en las otras, Hyppolite ofrece una versión ek-stática del sujeto, esto es, la idea de que habría un movimiento persistente en el sujeto que lo hace extraviarse una y otra vez, en este caso como resultado de la estructura temporal de la vida. Para Butler, estas teorizaciones son fecundas en tanto que resuenan en una de las definiciones del reconocimiento, aquella que apuntaba precisamente a la invocación de un futuro irreversible y a las expropiaciones que realizan l*s otr*s y las normas, esto es, la condición ek-stática del sujeto.

Butler continúa, entonces, su estudio llamando la atención a las críticas de Lacan, Deleuze y Foucault, según las cuales el sujeto hegeliano que se proyecta y no se recupera –tal como se viene sugiriendo en una versión ek-stática del mismo– tampoco logra conocerse en ese extrañamiento. Según el planteo de estos tres autores, esa proyección es un falso constructo y la identidad sería el intento de imponer una unidad ficticia sobre el deseo. Este deseo se entiende así como una "multiplicidad y discontinuidad de la experiencia afectiva que desafía la integridad del sujeto mismo" (SD 263).

En la lectura de la recepción lacaniana, de hecho, Butler recupera la crítica en torno a la imposibilidad de comprender al deseo como reflexivo. Para la autora, Lacan (1964) postula que el deseo es precisamente el momento de la opacidad: "aquello que la conciencia trata de *ocultar*

en su reflexividad" (SD 263). Para Lacan, en efecto, Hegel restringiría su análisis del deseo a lo consciente, olvidando así que la conciencia está significada por un significante anterior más eficaz: el inconsciente. De este modo, no es posible la cancelación y superación de la diferencia en unidades más abarcadoras y amplias y la escisión del sujeto le es constitutiva. Dicha escisión se da entre la unidad y la falta de unidad, esto es, entre la pretensión fundante del sujeto y la imposibilidad de recuperar el inconsciente. La negación, entonces, no revela lo que apunta a ocultar, no permite paradójicamente mayor autoconocimiento como en el esquema hegeliano, sino que da origen a un conjunto de sustituciones y asociaciones metonímicas. En consecuencia, la opacidad del yo está dada precisamente por "la cadena de significantes que interfiere de manera reiterada con la autopresentación coherente y fluida del sujeto consciente" (SD 267), i.e., el inconsciente entendido como las múltiples negatividades que marcan el discurso del "yo". El deseo, de esta manera, está siempre vinculado con un proyecto de recuperación imposible, uno que busca, según la propuesta lacaniana, recobrar "tanto el campo libidinal reprimido constitutivo de lo inconsciente como el 'objeto perdido', la madre pre-edípica" (SD 272). En esta imposibilidad, el sujeto se desvanece continuamente en el inconsciente que representa, aquello que el sujeto desea: el* Otr* perdido. En la medida, entonces, en que la represión encuentra al deseo una y otra vez, el sujeto es víctima de su engaño permanentemente. Ahora bien, la crítica de Lacan a Hegel, según Butler, parte del supuesto de que el sujeto de FdE "sabe lo que quiere". Sin embargo, insiste la autora, puede verse que el sujeto hegeliano se equivoca de manera sistemática en la identificación del objeto del deseo. Al no tener en cuenta esto, Lacan yerra al decir que la propuesta hegeliana asuma algún tipo de transparencia cartesiana. De hecho, siendo que el significado del objeto de deseo muda para el sujeto hegeliano, lo Absoluto cambia y también lo hacen el alcance y la estructura del sujeto.

Por su parte, Deleuze (1985; 1995), contrario a Lacan y a Hegel mismo, califica a la idea de que el deseo es negatividad como una manifestación de lo que Nietzsche denominó la "moral de esclavos" (1996). Con esto el autor quiere decir que se trata de una vuelta del deseo contra sí mismo,

de modo que el sujeto no es autogenerador sino *reactivo* y se articula así en una defensa contra una configuración primaria del deseo. La deconstrucción de la negatividad, en ese sentido, prometería la liberación de aquel deseo original y abundante. Cabe decir que la "moral de esclavos" para Deleuze no posee necesidad histórica y, en consecuencia, puede ser extirpada por las fuerzas de la voluntad de poder, del deseo en un sentido estrictamente afirmativo. Respecto a esta diferencia, el deseo como afirmación se resiste a la tendencia dialéctica de asimilar la diferencia en una identidad más abarcadora: "Lo que es diferente de un agente que se autoafirma no amenaza su proyecto de identidad, sino que, por el contrario, incrementa el poder y la eficacia del agente" (SD 291). De otro modo, si el sujeto depende de la asimilación de una oposición exterior, esa relación negativa se hace necesaria para lograr su propia identidad; así, el sujeto carece del poder de autoafirmación característico del "Superhombre" nietzscheano, cuyas relaciones con la alteridad trascienden la dependencia radical. Deleuze recupera entonces la idea de una voluntad de poder como una especie de eros natural que fue luego denegado por una cultura restrictiva. La autora entiende que esta concepción obliga a Deleuze a explicar cómo sería posible comprender esa multiplicidad natural desde una perspectiva de construcción cultural. Este recurso de un eros precultural descuida, de hecho, lo que Butler considera el aporte principal de Lacan: la idea de que todo deseo se construye lingüística y culturalmente. Cabe recordar aquí, tal como lo hace la misma Butler, que la ley prohibitiva universal abre las puertas, desde la perspectiva lacaniana, a la experiencia del deseo posible dentro de la vida cultural (Cf. Lacan, 1964). Esta operación se realiza cuando la ley del Padre simbólico, la prohibición fundante del incesto, consigue estructurar al deseo. Sin esta estructura no podríamos acceder al deseo mismo.

Ya sea estrictamente afirmativo, ya sea sólo accesible luego de la ley prohibitiva, tanto Deleuze como Lacan siguen concibiendo un "más allá" del deseo instituido culturalmente, uno que termina siendo esquivo, atrayente y una promesa de liberación. Butler estima que

> [y]a se conciba la satisfacción como un estado anterior a la

> diferencia ontológica (Lacan) o como la incorporación definitiva de las diferencias como atributos de una voluntad de poder vitalizante (Deleuze), en ningún caso deja de ser una presencia y una unidad que niegan la exterioridad de la diferencia. En ese sentido, entonces, ninguna de las dos posturas se ve liberada del sueño hegeliano de que la satisfacción del deseo establecería la primacía de la plenitud, la presunción de integridad ontológica y la existencia de un lugar metafísico inmanente (SD 302).

Foucault, por su parte, aunque coincide con Deleuze en pensar la tensión entre poder jurídico y productivo, niega rotundamente, contrario tanto al planteo deleuziano como al lacaniano, una forma a-histórica del deseo. Foucault, en efecto, postula que no hay deseo fuera del discurso, y ese discurso además no se encuentra exento de relaciones de poder. Así, la propuesta psicoanalítica lacaniana permite pensar el deseo sin un estatus ontológico prelingüístico, pero, al no cuestionar el modelo jurídico del poder, no logra dar cuenta del hecho de que no habría una relación externa entre deseo y poder. En este sentido, el poder no se ejerce sobre el deseo y el deseo es silenciado o censurado en virtud de ese poder, sino que los discursos cargados de poder *producen* el deseo en virtud de prácticas regulatorias. Aun cuando Lacan hubiera sostenido la imposibilidad de acceder a un deseo original, esto no le quita estatus ontológico a ese deseo, confiriéndole algún lugar por “fuera” del discurso. En otras palabras,

> el problema no consiste en saber si el deseo es extraño al poder, si es anterior a la ley, como se imagina con frecuencia, o si, por el contrario, la ley lo constituye. Ése no es el punto. Sea el deseo esto o aquello, de todos modos se continúa concibiéndolo en relación con un poder siempre jurídico y discursivo, un poder cuyo punto central es la enunciación de la ley. Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos (Foucault, 1998: 109-110).

Hasta aquí, el problema del deseo y la elección de Butler de quedarse con la versión foucaultiana, la cual inscribe al deseo hegeliano en dinámicas normativas de producción. Por otra parte, Foucault (1992) reelabora también la escena del amo y el esclavo hegeliana desde argumentos nietzscheanos. En efecto, el autor considera a la fuerza como el nombre que recibe el impulso direccional de la vida; un movimiento que se ve continuamente involucrado en el conflicto y en situaciones de dominación. La experiencia histórica se trata, en ese sentido, de una lucha de "fuerzas" que no tienen como resultado final la reconciliación definitiva, sino la multiplicación y diversificación de la fuerza. De este modo, las fuerzas constituyen el valor en y a través de las escenas de lucha en que aquellas más potentes dominan a las más débiles. A propósito de estas teorizaciones, Butler llama la atención a la reformulación foucaultiana según la cual amo y esclavo no comparten terreno común, i.e., sistema de normas culturales. De este modo, Foucault realiza una inversión: No es que la realidad compartida sea el supuesto de la dominación, sino que la escena de la dominación es la que genera la historia, la realidad compartida. En palabras de Butler: "Sin el supuesto previo de la armonía ontológica, puede considerarse que el conflicto produce efectos que exceden los límites de la unidad dialéctica, con el resultado de una multiplicación de consecuencias" (SD 259). Se trataría, por tanto, de una versión no dialéctica de la diferencia, en tanto que ésta no puede ser cancelada y preservada (*aufgehoben*) en identidades más abarcadoras como en la propuesta hegeliana. De hecho, *Aufhebung* sería "una estrategia de ocultamiento: no la incorporación de la diferencia a la identidad, sino la negación de la diferencia en aras de declarar la existencia de una identidad ficticia" (SD 260).

Por otro lado, Butler se pregunta si el relato genealógico foucaultiano del sujeto, según el cual la dominación y regulación del cuerpo posibilita la abstracción del sujeto, basta para analizar contextos sociales concretos, en donde se dan cuerpos sometidos (esclavos) y abstracciones disociadas en su crueldad (amos). La autora sugiere que necesitamos completar el análisis de Foucault con uno estrictamente hegeliano, el cual, a través de la dialéctica de señorío y servidumbre, lograría dar cuenta de la distribución de roles

sociales en términos intersubjetivos y reflexivos. En otras palabras: "Es posible que Foucault ofrezca una explicación acerca de cómo se genera el 'sujeto', pero no parece identificar, sin embargo, qué sujetos resultan generados del modo que describe, y a expensas de quiénes" (SD 328).

Como puede notarse, entonces, en esta primera obra, Butler ya piensa la propuesta hegeliana en una perspectiva ek-stática, particularmente a través de la profundización de la estructura temporal de la vida llevada adelante por Hyppolite, la cual acentúa la imposibilidad del sujeto de encontrarse consigo mismo.

Por otro lado, la perspectiva foucaultiana se constituye para la autora en la recepción crítica más acertada a dicha propuesta, aunque el abandono del planteo hegeliano no sea, en efecto, una opción. La autora parece convencida, de hecho, de la potencialidad de ambas propuestas y decide leer a Hegel a través de los ojos de Foucault, es decir, interpretando al deseo hegeliano, y al sujeto que emerge a partir de él, en una versión discursiva, histórica y regulada. En efecto, Butler lee el deseo hegeliano, el deseo de reconocimiento, en definitiva, un deseo por las normas que habilitan ese reconocimiento y permiten la constitución del sujeto como tal, a través de una lectura foucaultiana del poder. Es decir, la autora encuentra que el deseo de reconocimiento es resultado de los regímenes reguladores que para ejercer su poder precisan un atado de la subjetividad a ella misma a través de una norma; esta idea quedará más clara en un artículo posterior, aquel que recuperé en el capítulo 1, cuando ofrecí un estudio a propósito de la crítica. La necesidad de ese auto-apego produce, entonces, el deseo. La autora liga, en consecuencia, todo el arsenal teórico hegeliano –con sus múltiples momentos de extravío y encuentro– con las reflexiones foucaultianas en torno a la hipótesis productiva del poder.

Por otro lado, el lente foucaultiano le permite a Butler leer una versión no dialéctica de la diferencia, una que no la cancela y preserva en identidades más abarcadoras, sino que estalla en una multiplicación de consecuencias. Así, el planteo de Foucault es congruente con la condición ek-stática del sujeto, en tanto que apunta a la pérdida per-

sistente de un lugar de comodidad y, en definitiva, a la imposibilidad de incluir a otr* en sí mismo.

Vulnerabilidad y regulación en "Vínculo apasionado, sometimiento corporal"

Así como Hyppolite detiene el relato de FdE en el apartado de "El yo y la apetencia", Butler también decide detenerlo en una sección específica: la conciencia desventurada. Ese freno se vincula con dos ideas que luego tendrán una importancia crucial en la formulación de su ontología corporal social, esto es, la vulnerabilidad inexorable del cuerpo y la existencia de regímenes reguladores, ideas que abordaré a continuación. Dicho movimiento teórico es explicado y desarrollado en "Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness", artículo traducido como "Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel" y parte del libro MPP.

En este artículo Butler continúa su lectura del drama hegeliano tal como aparece en FdE, particularmente la transición entre las secciones de "Señorío y servidumbre" y "La libertad de la autoconciencia: Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada". A partir de este análisis, la autora encuentra convergencias posibles entre lo que son las formulaciones hegelianas de fabricación de normas éticas y de censura de la condición corpórea con las descripciones foucaultianas del sometimiento corporal.

Para empezar, la autora trae a colación dos concepciones del cuerpo según la posición que asumen las autoconciencias en la escena de dominación. Por un lado, el amo se define como deseo incorpóreo de autorreflexión que exige que el esclavo sea su propio cuerpo y olvide o niegue su contribución a la producción, mientras que, por otro, el esclavo se define como puro cuerpo instrumental cuyo trabajo pertenece al amo y refleja su subordinación a él y la dominación del amo. El amo, entonces, le dice al esclavo: "Sé tú mi cuerpo, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo" (MPP 48). Así, el amo no puede reconocer que el esclavo es el sustituto de su cuerpo, porque de hacerlo se descubriría que es "su" propio cuerpo, aunque

sustituido.

La autora señala entonces que, a pesar de la negación de la actividad, lo que aparece de hecho es que la negación es una actividad en sí misma. De este modo, el esclavo que se encuentra trabajando en objetos que pertenecen al amo, conforme realiza este trabajo, se va haciendo consciente también de su firma sobre las cosas que produce. De cualquier manera, debe haber un acto de lectura o interpretación que permita que el esclavo pueda ver esa firma como propia, como señales que lo representan de algún modo en la acción sobre el objeto. El esclavo, entonces, se ve firmando objetos que le pertenecen al amo, pero esta firma o marca es borrada una vez que se lo entrega. El amo entonces le imprime su nombre, lo posee y lo consume, lo goza.

El esclavo, en consecuencia, termina no reconociéndose en su firma sino precisamente en el borrado de su firma por parte del amo. Ante esa borradura, el esclavo vive la experiencia del miedo absoluto, miedo a la transitoriedad, miedo a que estos objetos que lo representan, que lo definen, que le dan sentido, sean sacrificados al amo, de modo que su propia vida pueda ser también sacrificada. El amo, por su parte, siente ese mismo miedo, porque no tiene la experiencia de un objeto que le sobrevive, como el objeto producido por el esclavo quien sí vive esa experiencia. Por el contrario, lo único que tiene es el transitorio goce de ese producto.

El miedo a la muerte remite a ese miedo que surgía en la lucha a vida o muerte. De hecho, la escena del amo y el esclavo buscaba superar ese miedo el cual ya no es producto de la violencia sino de la obligación que le hace el amo al esclavo de morir dentro del contexto de la vida. Como el miedo vuelve a aparecer, la escena de dominación parece fracasar en la superación de ese miedo. Este miedo, sin embargo, esta vez no es resultado de la amenaza del* otr*, sino el “destino inexorable de todo ser cuya conciencia esté determinada y encarnada” (MPP 53).

El esclavo, entonces, no enfrenta ese temor sino que prefiere adoptar una actitud de suficiencia y obstinación, aferrándose a sí mismo a fin de no aceptar que la muerte amenaza todos los aspectos de su firmeza. Así, el esclavo evita el miedo a la muerte de su cuerpo y recurre a un modo de vida por el cual el cuerpo muere incesantemente: la con-

ciencia desventurada. El esclavo se hace amo, pero desdobla su conciencia en un señorío y una servidumbre internos; se hace así amo de su propio cuerpo que permanece en el lugar de alteridad, ahora al interior de la autoconciencia. De esta manera, la conciencia desventurada exige y pone en práctica este sometimiento a través de un imperativo: "El miedo es acallado legislando una norma ética" (MPP 54). La aplicación de esta legislación se hace cada vez más obstinada, más absoluta, con el fin de poder rechazar el carácter absoluto del miedo que la motiva. En consecuencia, el miedo absoluto es desplazado por la ley absoluta y se reconvierte paradójicamente en miedo a la ley.

Siendo que el miedo absoluto amenaza todas las cosas, también amenaza la misma coseidad de la autoconciencia. Si se abandona ese miedo, se vacía el carácter de cosa del sujeto y se busca lo más incorpóreo del mismo: el pensamiento. De este modo, surge la etapa del estoicismo, la cual resulta en una nueva paradoja: la acción de querer retirar al yo de su existencia reafirma la positividad de esta acción, de manera que se contradice dicha retirada.

A la etapa del estoicismo sigue la del escepticismo, según la cual el yo busca de manera frenética las contradicciones lógicas de sus oponentes y encuentra cierto placer en ello. Dicha satisfacción es puesta a prueba, sin embargo, en el encuentro con otro escéptico que le señala su propio carácter contradictorio. El sadismo con que señalaba a l*s otr*s se convierte así en una contemplación desagradable de sí mismo. La conciencia se vuelve entonces a desdoblar: una parte esencial e inmutable (pensamiento) que juzga, censura y desprecia a la otra parte inesencial y cambiante (corporalidad).

La conciencia desventurada busca, entonces, superar esta dualidad a través de un cuerpo que pueda encarnar la pureza de su parte inmutable. El intento se realiza mediante el recogimiento devoto, el cual resulta infructuoso y es excusa para volver a una autocensura y autojuicio de la imposibilidad del yo en acceder a su trascendente. Esta inaccesibilidad hace que el yo tome a su cuerpo como objeto de culto y abandone esa pretensión inútil.

Este cuerpo es, entonces, entregado en sacrificio como acción de gracias por el mundo inmutable. Este sacrificio es una renuncia al yo que, paradójicamente, lo obliga a esa ac-

ción aumentando su singularidad: una pretensión de inacción resulta en una acción que, en el aumento y afirmación del yo, es placentera. Se trata, en este sentido, de un placer que proviene del propio sentimiento de desventura y en la “acción de nada”.

En el esfuerzo de diferenciarse de esa acción de nada, la conciencia debe apoyarse en un “mediador”, o lo que Hegel llama “sacerdote” –“consejero” en la traducción al español de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, que es con la que vengo trabajando. A dicho personaje, la conciencia corpórea le ofrece todas sus producciones –su deseo, su trabajo, sus excrementos–, para reconectarse con lo puro e inmutable. Se renuncia, de manera ritual, al cuerpo, y con ello todas las responsabilidades de las propias acciones.

El mediador, entonces, le promete al penitente que su dolor será retribuido con la abundancia eterna y que su desventura será recompensada con la felicidad perpetua. Para Hegel, sostiene Butler, esta transformación del dolor de este mundo en el placer del siguiente indica la transición de la autoconciencia a la razón. Así, el hecho de que la autoconciencia reconozca que es parte de una comunidad religiosa de voluntades marca la transición de la autoconciencia al Espíritu.

Butler sostiene que Hegel aquí pareciera romper con la línea de argumentación del capítulo a favor de una solución religiosa a través del Espíritu. En las anteriores escenas, los sucesivos intentos de suprimir el riesgo de muerte –y por tanto, el cuerpo– hacían aparecer el cuerpo. En otras palabras, las autonegaciones refutaban la negación que intentaban instituir. Hegel, sin embargo, en esta oportunidad, no da cuenta de que la voluntad de seguir otra voluntad –la del sacerdote o mediador– sigue haciendo aparecer aquello que intenta hacer suprimir: la propia voluntad. Al mismo tiempo, la distinción tajante entre dolor presente y placer futuro no respeta la lógica de las escenas anteriores, según la cual todo intento de resultar en una inacción o reducirse a la nada, a través de la subordinación del cuerpo, no hacía más que revelar la agencia corporal auto-afirmativa y placentera de la autoconciencia: “Toda tentativa de vencer al cuerpo, el placer y la potencia demostraba no ser sino la afirmación de esos mismos rasgos del sujeto” (MPP 64).

Los imperativos éticos, de esta manera, emergen por primera vez como reacción defensiva al miedo absoluto a la muerte, al carácter finito del cuerpo, y su emergencia es una mutación y un rechazo de ese miedo. En consecuencia, el rechazo y la subordinación ética del cuerpo debe leerse como un intento vano, mágico, de evitar esa negación existencial. El ideal de autosuficiencia radical es, por tanto, refutado por la permeabilidad y la dependencia corporal. En otras palabras: "podríamos releer el miedo activador que es rechazado y a la vez desplazado mediante el imperativo ético en términos de la temida 'expropiabilidad' del cuerpo" (MPP 65). La autora sostiene, por tanto, que la imposibilidad de anular completamente la vulnerabilidad del cuerpo contradice la resolución religiosa de FdE. En esta resolución se logra la negación total del cuerpo olvidando la afirmación de su inexorabilidad, conclusión de las otras escenas. Esta lectura butleriana del planteo hegeliano, en sus propios términos y a través de sus propias lógicas, es importante en tanto hace evidente que ya en un texto de 1997 como es este artículo, es decir, antes de una formulación explícita de una propuesta ontológica, Hegel sirve a Butler para pensar el cuerpo en su vulnerabilidad. Este modo de comprender la corporalidad marca toda la ontología corporal a la que pretendo atender con especial detenimiento en la segunda parte de este libro, ontología que se esclarece gracias al estudio de la noción de reconocimiento. Así, el sujeto que emerge del drama del reconocimiento es uno que efectivamente no puede deshacerse de su propio cuerpo en tanto que vulnerable, en tanto que sometido al riesgo inevitable de morir.

Butler recupera, entonces, la propuesta de Foucault (1976) para corregir ciertos problemas en las teorizaciones hegelianas. Para Foucault, la supresión del cuerpo no sólo exige y produce al cuerpo que procura suprimir, sino que va un poco más allá: lo multiplica, amplía el ámbito corporal a fin de poder ampliar también los puntos de control y disciplina. De este modo, los regímenes de poder actúan a través de la producción y multiplicación del cuerpo, lo que resulta también en una multiplicación de sus posibilidades de gobierno: si el cuerpo es aquella zona que se gobierna, será su ampliación una oportunidad para ampliar también el ámbito sobre el que recaen los efectos del poder. En otras

palabras, Foucault y Hegel coinciden en que el cuerpo a ser suprimido es reclutado al servicio de la supresión, pero para el primero este cuerpo no está constituido con anterioridad a esa regulación, sino que esa misma regulación es la que lo produce y multiplica. Esta multiplicación, sin embargo, posee un carácter de impredecibilidad que constituye la posibilidad de resistencia a esa regulación.

Ahora bien, aunque para Butler, Foucault corrige a Hegel, éste último tiene algunos cuestionamientos que hacerle al primero. La autora entiende que, en la propuesta foucaultiana, se presume cierta desvinculación del impulso, algo así como una inconmensurabilidad entre la capacidad de un apego corporal, por un lado, y el sitio a donde es confinado, por el otro. Si es cierto que las incitaciones e inversiones de los regímenes reguladores son impredecibles y tienen la capacidad de exceder los objetivos para los que fueron producidos, entonces esto implicaría que habría una cierta separación, un cierto desapego del deseo. La propuesta hegeliana, en ese sentido, permite pensar no sólo en que el cuerpo que se pretende negar aparece una y otra vez, sino también que la búsqueda de la desventura, el apego a esa desventura, es, al mismo tiempo, la condición y la potencial perdición de la sujeción.

En ese sentido, si la desdicha, el rechazo, el dolor, la angustia, lugares de repudio al deseo son lugares posibles de apego a uno mismo, es porque los regímenes reguladores los ofrecen como modos disponibles de vinculación y el sujeto, por tanto, los deseará, se vinculará a ellos antes que no vincularse a nada. Butler intenta pensar si este panorama descripto por Hegel no puede encontrarse también en los escenarios de sujeción presentados por Foucault y se pregunta si no es precisamente esa voluntad de apego a cualquier cosa lo que explotan los regímenes reguladores que atan los sujetos a modos de apego que anulan el deseo. Del mismo modo, la autora se interroga si esta explotación, si esta exigencia de los regímenes reguladores no es, de hecho, su riesgo de fracaso, entendiendo que la finalidad del deseo es su propia continuación. Si esto último es cierto, concluye la autora, la capacidad de ese mismo deseo de desvincularse y re-vincularse se constituirá justamente en el punto débil de cualquier estrategia de sujeción.

Como intento dejar claro, en este texto, así como en

SD o posteriormente en DCSM, Butler vuelve a pensar ambos planteos de manera conjunta y en interrogación recíproca, el hegeliano y el foucaultiano. Butler vuelve a corregir entonces a Hegel a través de la propuesta foucaultiana de una producción y multiplicación histórica del cuerpo, e insiste una vez más en cuestionar las teorizaciones de Foucault a través de reflexiones estrictamente hegelianas en torno al deseo. En efecto, deseo y cuerpo son producidos como resultados de las normas de reconocimiento que atan al sujeto a su propia subjetividad, y la posibilidad del deseo de des-vincularse a determinadas normas para vincularse a otras de manera inevitable constituye una oportunidad para formular tácticas de desgobierno. Estas conceptualizaciones en torno al cuerpo sirven, entonces, de antecedentes directos a la teoría del reconocimiento que fue examinada en el triple cruce entre las propuestas de Foucault, Hegel y Cavarero, siendo esta última una de las peculiaridades de la ontología corporal explicitada en su obra reciente.

Por último, cabría señalar que, aun cuando es otra vez la propuesta foucaultiana la más importante para limitar a Hegel, la obra que lee Butler en el artículo que he estudiado en este apartado es anterior a los textos foucaultianos que recupera la autora en DCSM. En esta última, de hecho, Butler retoma la perspectiva más ética de Foucault, aquella en la que se problematiza y examina la tarea crítica en tanto auto-*poiesis*, un trabajo sobre el yo que se interroga por sus posibilidades dado el orden contemporáneo de ser, mientras que la primera se centra en la disciplina como tecnología de poder. Se trata, en ese sentido, de distintas etapas de pensamiento de la obra del autor francés (Cf. Foucault, 1999).

La historia de un símbolo

En este capítulo, he estudiado cómo ha sido abordada la noción hegeliana de reconocimiento antes de la formulación explícita de la ontología social de cuerpo y sujeto. En otras palabras, he ofrecido una aproximación a la historia del uso específico de la noción en los propios estudios de Butler. En este sentido, así como la comprensión de la historia de un símbolo cartográfico colabora en el esclare-

cimiento de su uso particular en un mapa, así el estudio de los modos en que funciona el concepto de reconocimiento en sus reflexiones anteriores a la postulación de una vulnerabilidad común de los cuerpos ayuda en el entendimiento de su planteo ontológico.

El estudio ha dado como resultado, en primer lugar, la certeza de que la recepción específicamente butleriana de Hegel supone cierta problematización del deseo, en la que el sujeto es ek-stático y en la que la perspectiva foucaultiana es la más importante para cuestionar su pertinencia. En el mapa butleriano, entonces, tiene particular importancia una versión del reconocimiento hegeliano como discursivo, producido por normas y, de la mano de la recepción de Hegel por parte de Hyppolite, en el que la temporalidad juega un papel imprescindible para pensar la condición ek-stática de cuerpo y sujeto.

En segundo lugar, en la historia del símbolo cartográfico, se hizo evidente la relevancia de dos ideas que luego serán centrales para la confección de su mapa y que no serían posibles sin el acercamiento a la obra de Hegel –y el trabajo de Foucault en torno al disciplinamiento–: la vulnerabilidad inexorable del cuerpo y la producción de éste a través de regímenes reguladores.

Ahora bien, el símbolo cartográfico no sólo tiene una historia en los propios estudios de la autora; el mismo símbolo ha sido utilizado en otros planteos teóricos, en otros mapas. Así, el modo específico en que funciona la noción hegeliana de reconocimiento en la ontología butleriana se esclarece también a partir del contraste con otros modos de funcionamiento en otros contextos teóricos contemporáneos. Éste será, en efecto, el propósito del siguiente capítulo.

III

Disputas en torno al reconocimiento[9]

La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro.
Fenomenología del Espíritu, G.W.F. Hegel.

En el capítulo anterior, he reconstruido la historia del uso de la noción de reconocimiento en los estudios de Butler previos a sus reflexiones en torno a la vulnerabilidad común de los cuerpos, esto es, previos a la formulación explícita de una ontología corporal. Así, en la metáfora del mapa, he recuperado la historicidad del funcionamiento de uno de los símbolos cartográficos que considero más importante dentro del mapa butleriano. Ahora bien, tal como he adelantado en las conclusiones del capítulo anterior, este mismo símbolo es utilizado en otras cartografías teóricas y tales recepciones tienen sus especificidades. El abordaje y contrastación de estas particularidades con las del planteo de Butler, de hecho, parecen imprescindibles para un mejor entendimiento del mapa. Siguiendo la idea hegeliana de que la identidad aparece a través de la negatividad, entiendo en este capítulo que el modo distintivo en que la noción se utiliza en la propuesta

9 Partes de “Disputas en torno al reconocimiento” se encuentran en “Deseo y expropiación: discutiendo representaciones de la pasión sexual”, en Lewis, Borba, Fabrício y Pinto (orgs.) (2017) *Queering Paradigms IVa: Insurgências queer ao Sul do equador*. Berna: Peter Lang.

de Butler podrá aparecer una vez que se determine lo que *no* es esa propuesta. En otras palabras, el hecho de que la misma noción que trabaja la autora sea utilizada desde otros planteos teóricos muy diferentes ayuda entonces a esta tarea de negación y al esclarecimiento de la recepción específicamente butleriana de la noción de reconocimiento.

Elijo para esta tarea dos propuestas teóricas: por un lado, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth y, por otro, las reflexiones psicoanalíticas de Jessica Benjamin. Con amb*s ha discutido la autora y con amb*s también ha señalado sus coincidencias. No pretendo hacer un estudio exhaustivo de las propuestas, pero sí caracterizar el modo en que estas diferencias y coincidencias se configuran. Para ello, entonces, utilizaré sólo algunas fuentes que considero ineludibles a los fines de cumplir los objetivos de la investigación.

En el caso de Honneth, estudiaré, en primer lugar, su obra inicial en lo que refiere a su planteo de una teoría del reconocimiento y que lleva por nombre *Kampf um Anerkennung* (*La lucha por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*) (1997) y la cual contiene su tesis de libre docencia para la Universidad de Frankfurt entregada en 1990; en segundo lugar, su debate con la filósofa feminista Nancy Fraser[10] (2006), y por último, su texto *Rei-*

10 Fraser utiliza también la noción de reconocimiento, aunque no de un modo estrictamente hegeliano. En efecto, los conceptos de “redistribución” y “reconocimiento”, centrales en el análisis teórico de Fraser (1995; 1996; 1997), son tomados en su referencia política, esto es, “como constelaciones ideales y típicas de las reivindicaciones que se discuten en la actualidad en las esferas públicas” (Fraser & Honneth, 2003: 21). La autora busca dejar de lado así, de manera explícita, las referencias filosóficas de dichos conceptos: la tradición liberal en su rama anglonorteamericana de finales del siglo XX para redistribución, y la filosofía hegeliana para reconocimiento.

El olvido de estas referencias filosóficas redunda en grandes diferencias entre el abordaje del reconocimiento en Butler y Fraser que se explicitó en el debate que tuvieron a finales de los noventa. Así, en un artículo de la revista *New Left Review* que llevó por título “Merely cultural” (1997), Butler asumió la tarea de dialogar con el planteo de Fraser, la cual situaba en el extremo cultural de un continuum que va desde la economía política hasta el ámbito de la cultura a las luchas que ella llama de las sexualidades despreciadas. Para realizar este diagnóstico, Fraser postulaba el binomio de conceptos antes mencionados, lo que le permitía hablar por separado de las esferas de la economía política y de la cultura. El reconocimiento permanecía, en este sentido, en el costado cultural, lo cual era problemático para Butler, para quien era necesario recordar que la definición de persona legal es articulada por normas culturales que son indisociables de sus efectos económicos. La distinción que hacía Fraser, por tanto, entre cuestiones de reconocimiento cultural y cuestiones de economía política parecía, en consecuencia, imposible, y se hacía pertinente tener en cuenta que la reconocibilidad de-

fication. A New Look at an Old Idea (2008), el cual reúne las disertaciones de Honneth en el marco de las Berkeley Tanner Lectures en marzo de 2005, las cuales fueron comentadas además por Raymond Geuss, Jonathan Lear y la misma Butler. Como es evidente me centraré apenas en los comentarios de esta última.

En el caso de Benjamin, me dedicaré a estudiar principalmente las diferencias y coincidencias que encuentra Butler con su propuesta según como son expuestas en el artículo "*Longing for recognition"* en la versión que aparece en DG. El estudio de ese texto se hará en contraste con la respuesta que la misma Benjamin hace a las críticas butlerianas en el artículo "Intersubjectivity, Recognition and the Third. A Comment on Judith Butler" (2012).

Disputa I
Butler vs. Honneth

Axel Honneth, filósofo y sociólogo alemán que es considerado el relevo generacional de la Escuela de Frankfurt, ha revitalizado en el siglo XX, junto a Charles Taylor, la discusión en torno a la noción de reconocimiento. El autor, en efecto, pretende desarrollar los fundamentos de una teoría social de tenor normativo partiendo del modelo conceptual hegeliano de una "lucha por el reconocimiento" en un contexto de pensamiento contemporáneo post-metafísico. En el plano de una teoría en la que prima la intersubjetividad, Honneth busca originar, entonces, un concepto de persona en el que la posibilidad de una auto-relación no perturbada se muestre dependiente de tres formas de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad). Para la reconstrucción de este planteo me valdré tanto de las reflexiones contenidas en *La lucha por el reconocimiento* como aquellas que aparecen en su discusión con Nancy Fraser. Ambos textos, de hecho, recuperan la misma noción de reconocimiento y la distinción de esferas; no así el texto en torno al concepto de

pendía del hecho de que se tome parte en el intercambio y que el reconocimiento mismo es un modo y una precondición del mismo (cf. Butler, 2000). En definitiva, lo que quiero sugerir es que, aun cuando no puede negarse la importancia de este debate, la distancia entre referencias filosóficas es tal que no logra aportar mayores detalles a lo estudiado hasta ahora, además de que se trata de una discusión que tiene lugar antes de la elaboración de la ontología corporal butleriana.

reificación, por lo que será estudiado en un apartado posterior.

Lectura honnethiana de la propuesta de Hegel

Quisiera comenzar, entonces, con la lectura que realiza Honneth del planteo hegeliano, particularmente la reconstrucción histórica que hace de la teorización del reconocimiento. Para Honneth, en efecto, la tarea de la filosofía política de Hegel consistió en sustraer el carácter de una mera exigencia del deber ser a la idea kantiana de autonomía individual y mostrarla como un elemento de la realidad social ya actuante históricamente. El autor insiste en que Hegel logra esto recién en sus años de docencia en Jena. Las obras que comprende ese periodo del pensamiento hegeliano son previas a FdE, la cual cierra la actividad de Hegel como escritor en Jena, pero que, sin embargo, no es estudiada por Honneth ya que, según él, el modelo conceptual de la lucha por el reconocimiento, que es precisamente el que él intenta recuperar, pierde su significado teórico principal en FdE. En palabras del autor:

> [En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel le deja a la lucha por el reconocimiento], que hasta ahora había sido la fuerza impulsora que a través de todos los estadios había empujado hacia delante el proceso de socialización del Espíritu, (…) la única función de la formación de la autoconciencia. Limitada a esta significación, presente en la dialéctica señor-siervo, la lucha entre los sujetos que combaten por el reconocimiento se anuda tan estrechamente con la confirmación práctica por el trabajo, que su propia lógica desaparece casi del todo (Honneth, 1997: 81).

Cabe recordar que la herencia hegeliana asumida por Butler se detiene decididamente en esta última obra, por lo que las pérdidas y ganancias que aparecen en el paso de una obra a otra serán también parte de la diferencia que separa la propuesta butleriana de la honnethiana, el uso del símbolo cartográfico en un mapa y en otro.

Honneth asume, entonces, la idea de un reconocimiento recíproco de la identidad de sujetos como resultado

de una lucha de los mismos por el reconocimiento. De dicha lucha surge una presión intra-social que llevaría al establecimiento práctico y político de instituciones garantizadoras de la libertad, impeliendo más allá de la medida institucionalizada de progreso social. Las pretensiones de reconocimiento que movilizan este conflicto serían inherentes a la vida social y tomarían la forma de una tensión moral desde un principio. De este modo se llegaría a un estado de libertad comunicativamente vivida a través de un camino negativo de conflicto que se repite de manera gradual.

Honneth estudia, entonces, la propuesta hegeliana en los escritos de Jena en contraste con las teorizaciones de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes, los cuales introducen el modelo de lucha social pero no por motivos morales sino de auto-conservación. Quisiera detenerme en este punto, pues considero pertinente la recuperación de este abordaje ya que pone contenido a la oposición que manifiesta Butler a la ontología liberal de sujetos diferenciados e individuales.[11]

Tanto Maquiavelo como Hobbes llegan a presentar un modelo conceptual de luchas sociales motivadas por intereses después de que los componentes centrales de la antigüedad, esto es, la política clásica aristotélica, en vigor hasta la Edad Media, perdieran su fuerza de convicción. Hasta entonces, el sujeto se concebía como un ser capaz de establecer comunidades, un *zoon politikon* que dependía del cuadro social de una colectividad política (comunidad ética de la polis o *civitas,* en la que existen virtudes intersubjetivamente compartidas) para realizar su naturaleza interna. Los cambios estructurales que se dieron en la Baja Edad Media y que tuvieron su punto culminante en el Renacimiento pusieron en cuestión estos planteos teóricos. A partir de esos cambios, Maquiavelo buscó alejarse de los presupuestos antropológicos clásicos introduciendo la idea de un sujeto egocéntrico, atento solamente al provecho propio. Esto supuso, entonces, un estado permanente de competencia hostil entre sujetos orientados únicamente a su propio universo de intereses. La cuestión que le interesaba a Maquiavelo, entonces, era saber de qué manera el conflicto ininterrumpido entre los seres humanos puede ser há-

11 La misma idea tiene, de hecho, Cavarero cuando contrasta la propuesta butleriana con la de Hobbes en *Horrorismo* (2009: 43-49).

bilmente influenciado a favor de los detentores del poder.

Hobbes, por su parte, brinda una fundamentación científica a la convicción ontológica básica de Maquiavelo de que el campo social consiste en una lucha permanente de sujetos por la conservación de la identidad física. Como es sabido, para Hobbes, la esencia humana se destaca en principio por la capacidad de empeñarse en buscar su bienestar futuro. Es así que todos los sujetos son iguales, tanto en la capacidad de sus fuerzas como en sus facultades mentales, por lo que se sigue una igual esperanza respecto a la concreción de los fines que persiguen. De tal modo,

> [e]sta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro (Hobbes, 1976: 134).

Es por esto que los individuos intentarán dominarse un*s a otr*s, por medio de la fuerza o de la astucia, de tal manera que puedan deshacerse de todo poder que amenace su propia conservación. Cuando dos humanos se enfrentan, incapaces de conocer los propósitos de la acción del* otr*, cada un* es forzado a ampliar de manera prospectiva su potencial de poder a fin de evitar un posible ataque del* otr*. De esto Hobbes deduce que, mientras no exista un poder común que atemorice a tod*s, los seres humanos vivirán en un estado de guerra. De sustraerse el control político –lo que resultaría en la situación teorizada como Estado de naturaleza–, la vida social se convertiría, suponiendo esta actitud de intensificación preventiva de poder de cara al prójimo, en una guerra de tod*s contra tod*s. Este escenario de temor permanente y desconfianza recíproca demuestra que sólo la sumisión a un poder soberano, regulada por contrato, puede dar como resultado una ponderación de intereses de cada un* en particular. Esto da fin a la guerra ininterrumpida, de modo que el fin supremo de la praxis política es impedir el conflicto siempre inminente.

Hegel utiliza entonces este modelo conceptual de Hobbes de una lucha inter-humana pero entiende que se debe superar los equívocos atomísticos a los que estaba presa la

tradición del derecho natural moderno a la hora de fundamentar una ciencia filosófica de la sociedad. Los equívocos atomísticos de los que habla Hegel tienen que ver con dos premisas en el derecho natural. Por un lado, el presupuesto del "ser de lo singular" como primero y supremo, presumiendo individuos aislados a los cuales se les añaden, desde el exterior, las formas de constitución de comunidad. Por otro lado, el hecho de que las acciones éticas en general sólo pueden ser pensadas como resultado de operaciones racionales, purificadas de inclinaciones y necesidades empíricas de la naturaleza humana. Según esta última premisa, la naturaleza humana sería una colección de disposiciones egocéntricas que el sujeto tiene que reprimir para poder así tener actitudes éticas, es decir, actitudes que fomentan la comunidad. De ahí resulta que se entienda la comunidad humana como concatenación de sujetos individuales aislados, asociados pero no según un modelo de una unidad ética de tod*s.

Según Honneth, lo que importa a Hegel es entonces, la posibilidad de desarrollar una teoría en la que pueda comprenderse la sociedad reconciliada como una comunidad éticamente integrada de ciudadan*s libres. Con esto Hegel aboga a una *libertad positiva*, esto es, la posibilidad de una realización de la libertad de todos los individuos en particular, en contraposición a una *libertad negativa*, es decir, una concepción de la vida pública como el resultado de una restricción recíproca de los espacios privados de la libertad. Dicha posibilidad debe darse para Hegel en las costumbres [*Sitte*] y en los usos comunicativamente ejercidos en el interior de una colectividad –no dependientes de las leyes prescriptas por el Estado ni de las convicciones morales de sujetos aislados.

Consecuente con estas críticas a los supuestos atomistas, Hegel debe plantear una base natural de socialización humana, esto es, un estado que desde el inicio se caracterice por la existencia de formas elementales de convivencia intersubjetiva. En este sentido, Hegel no necesitaría explicar el origen de una relación regulada de convivencia social en la superación de una "naturaleza" humana –como sí deben hacerlo teorías como las de Hobbes–, puesto que ya existirían obligaciones intersubjetivas en la calidad de una condición cuasi-natural de todo proceso de socialización.

Por el contrario, sí debe desarrollar una teoría que explique el proceso por el cual se transforman y se amplían formas primitivas de comunidad en relaciones más abarcadoras de interacción social. Dicho proceso posee, para Hegel, una forma teleológica a través de la cual una sustancia originaria se va desdoblando gradualmente, a partir de negaciones repetitivas.

Ahora bien, ¿qué es lo que motiva la lucha inter-humana conceptualizada por Maquiavelo y Hobbes? y ¿qué estructura finalmente posee de tal modo que puedan llegar a una validez universal? Con esta cuestión en mente, Honneth continúa su relato sobre cómo Hegel debe articular, entonces, el modelo conceptual de lucha social con otro aporte teórico asumido esta vez de la formulación fichteana de *reconocimiento*. Según el estudio que hace el autor de la obra de Johann G. Fichte, el reconocimiento consistiría en una "acción recíproca" entre individuos, que subyace a la relación jurídica: en la apelación recíproca a la acción libre y en la limitación simultánea de la propia esfera de acción a favor del* otr*, se constituye entre los sujetos una conciencia común, que alcanza finalmente validez objetiva en la relación jurídica.

Para Honneth, Hegel conceptualiza el reconocimiento recíproco como el movimiento según el cual un sujeto se sabe reconocido por otro sujeto en alguna de sus capacidades y propiedades y en eso se ve reconciliado con él. Al mismo tiempo, el sujeto llega a conocer las partes de su identidad inconfundible y, de ese modo, también estará contrapuesto a otr* nuevamente como un* particular. Cabe adelantar aquí que, desde la perspectiva honnethiana, el sujeto parece *ya constituido* cuando vive la experiencia del reconocimiento, de modo que la falta de ésta se traduce en una falta de respeto a un sujeto que ya es reconocido como tal. No hay lugar en esta propuesta teórica para aquellos que no llegan al estatus de sujeto debido al carácter restrictivo de las normas. Por el contrario, para Butler, como ya quedó establecido en un primer capítulo, el reconocimiento es precisamente lo que constituye al sujeto como tal. En el planteo butleriano, el reconocimiento es en definitiva el nombre de la dependencia a las normas, dependencia que, como ya he insistido varias veces, es ineludible, aun cuando éstas deshagan al sujeto en su constitución.

Volviendo al planteo honnethiano, el autor recupera otro aporte que le agrega Hegel a la idea de reconocimiento de Fichte: el hecho de que dicho movimiento consiste en un proceso de etapas de reconciliación y conflicto al mismo tiempo, las cuales se sustituyen unas a otras. Al descubrir algo nuevo de la identidad particular, a través de la confirmación de una nueva dimensión del yo, el sujeto abandona, de un modo conflictivo, una etapa de eticidad alcanzada y llega al reconocimiento de una forma más exigente de individualidad.

Según Honneth, entonces, Hegel suma a la idea de reconocimiento la de lucha social emparentada con la propuesta de Hobbes y Maquiavelo, pero dejando de lado el motivo de autoconservación: si los sujetos precisan abandonar y superar las relaciones éticas en las cuales se encuentran originariamente, debido a que ha sido reconocida plenamente su identidad particular, es evidente que la confrontación no puede darse por la pura autoconservación del ser físico, sino que se trata, desde un principio, de un *acontecimiento ético*, en la medida en que objetiva el reconocimiento intersubjetivo de las dimensiones de la individualidad humana. La lucha social, en este modelo teórico, no puede finalizarse por la firma de un contrato sino que ella misma motiva la maduración de la relación ética.

Honneth considera que la propuesta hegeliana, sin embargo, permanece anclada en una metafísica idealista que ya no puede sostenerse en el contexto del pensamiento contemporáneo. Según el autor, el movimiento de reconocimiento mediado por la experiencia de la lucha debiera ser resultado de un proceso intramundano, realizándose bajo las condiciones iniciales contingentes de la socialización humana. Es así que, a fin de retomar la propuesta hegeliana como una teoría social de tenor normativo, Honneth recupera otras propuestas teóricas que le den fundamento fenoménico y le permitan delimitar tres esferas diferenciadas de reconocimiento: amor, derecho y solidaridad.

Esferas de reconocimiento

Antes de ingresar en el estudio de cada esfera tal vez valga la pena recordar que el planteo de esta división es pri-

mordial en el mapa honnethiano, no así en el butleriano. La división en esferas no tiene lugar en la propuesta de Butler debido a que el esquema que la sustenta se encuentra en las obras anteriores a FdE. El hecho de que la distinción de esferas no aparezca parece deberse, además, a que Butler no pretende ofrecer un criterio normativo en cada instancia en particular, sino que postula más bien formas críticas de relacionarse con la norma sin adelantar principios normativos para todos los contextos. Esta ausencia del paso afirmativo de la crítica en la propuesta butleriana obliga, en ese sentido, a un análisis de cada contexto en particular. La distinción de esferas, en tanto que apunta a cierta taxonomía de reconocimientos, podría, como lo hace cualquier taxonomía, obturar este análisis a través del ocultamiento de sus exclusiones constitutivas. En efecto, toda taxonomía es incompleta y esa incompletitud es constitutiva; las categorías analíticas deberían poder dar cuenta de ese carácter incompleto o, de otro modo, no habilitarían su crítica.

De cualquier manera, dada la importancia de esta división y siendo una especificidad del mapa que da cuenta del modo en que el autor comprende el uso de la noción de reconocimiento, explicito brevemente a continuación cada una de ellas. Cabe decir que Honneth realiza el trabajo de retomar cada esfera en particular, tal como aparece en el planteo hegeliano y luego la corrige o completa a través de un anclaje empírico y de la conceptualización de una falta de respeto específica para cada una de ellas. Con estas puntualizaciones espero que quede claro entonces cómo, en la recepción específica de Honneth, el reconocimiento ocupa otro lugar en la constitución del sujeto, tal como ya he adelantado párrafos más arriba.

1. Amor

La primera esfera de reconocimiento tiene que ver con las relaciones íntimas, las cuales están marcadas por prácticas de afecto y preocupación mutuas. A partir del “amor”, principio normativo interno de esta esfera, los sujetos son capaces de comprenderse como individuos con sus propias necesidades. A propósito de esto, el autor entiende que el éxito de la ligazón afectiva depende de la preservación recíproca de una tensión entre un auto-abandono simbiótico y la auto-afirmación individual.

La hipótesis de la que parte Honneth es que todas las relaciones que entran dentro de lo que genéricamente se ha nominado como amorosas son impelidas por la reminiscencia inconsciente de la vivencia de la fusión originaria que marcara la madre y el* niñ* en los primeros meses de vida. Se trataría de una tensión entre dos polos: por un lado, el poder estar sol* y, por el otro, una fusión sin límites al* otr*.

Esta primera relación de reconocimiento recíproco precede, tanto lógica como genéticamente, a toda otra forma: la seguridad emotiva tanto en la experiencia como en la manifestación de las propias carencias y sentimientos, propiciada por la experiencia intersubjetiva del amor, y experimentada como auto-confianza, constituye el presupuesto psíquico del desarrollo de todas las otras actitudes de auto-respeto.

La falta de respeto que le corresponde, entonces, es la que atañe a las lesiones a la integridad corporal. Se trata de aquellos malos tratos en que los sujetos son desprovistos violentamente de las posibilidades de la libre disposición sobre su propio cuerpo. Ejemplos de este tipo de falta son la tortura y la violación, los cuales no sólo son prácticas de dolor puramente corporal, sino que están acompañadas de un sentimiento de estar a merced de la voluntad de otr*, sin protección, llegando hasta una pérdida del sentido de realidad. Producen además un colapso dramático de la confianza en el mundo social y, en consecuencia, en la propia auto-seguridad.

2. Derecho

La segunda esfera es la que tiene que ver con las relaciones jurídicas y está marcada por un modelo de igualdad de derechos y obligaciones mutuamente otorgados. A partir de la igualdad, principio normativo interno de esta esfera, los sujetos aprenden a comprenderse como personas jurídicas a las que se debe la misma autonomía que a los demás miembros de la sociedad.

A propósito de esta esfera, Honneth recupera la distinción entre un derecho ligado a las tradiciones y un derecho post-tradicional o post-convencional y el proceso histórico que permitió esa diferenciación. Según el autor, a partir de la modernidad, el sistema jurídico se entiende

como la expresión de los intereses universalizables de todos los miembros de una sociedad, sin privilegios ni excepciones, más allá de sus papeles sociales y sus expectativas concretas. Cualquier sujeto, en su calidad de libre, debiera ser portador de derechos. En este sentido, Honneth recurre a la periodización del surgimiento de los distintos tipos de derechos: los derechos liberales de libertad en el siglo XVIII, los derechos políticos de participación en el siglo XIX, y los derechos sociales de bienestar en el XX. Aunque no atado estrictamente a esta periodización, el autor quiere demostrar con este recurso que la aparición de cada clase de derechos es siempre resultado de procesos históricos en los que son protagonistas los argumentos referidos a la exigencia de ser miembro con igual valor dentro de una colectividad política. En este sentido, los derechos surgirían gracias a momentos de lucha por reconocimiento, los cuales estarían definidos por la pugna en torno a los presupuestos para la participación en la formación racional de la voluntad. De este modo, se establecen las propiedades que constituyen a los seres humanos como personas, esto es, en tanto portadoras de derechos. De estos presupuestos dependen tanto la sustancia del estatus como la cantidad de personas que podrán exigir reconocimiento jurídico. Subjetivamente, la lucha tiene como fin la aparición del auto-respeto –ya no la autoconfianza como en la esfera del amor. Se obtiene así la conciencia del respeto que cada un* debe tenerse a sí mism*, y al mismo tiempo que se merece y puede exigirse por parte de l*s demás.

La falta de respeto en esta esfera corresponde, entonces, a la integridad moral y tiene que ver con permanecer excluid* de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad. Se niega así la igualdad en lo que respecta a la imputabilidad moral lesionando la expectativa intersubjetiva de ser reconocid* como sujeto capaz de formar juicio moral.

3. Solidaridad

La tercera esfera tiene que ver con las relaciones sociales flexibles, en las que, dominadas por una interpretación unilateral del principio del éxito, hay una competición por el estatus profesional. A partir de la solidaridad, principio normativo de esta esfera, los sujetos aprenden entonces

a comprenderse como poseedores de habilidades y talentos valiosos para la sociedad.

A propósito de esto, Honneth recupera la necesidad de pensar en concepciones de vida buena, esto es, un horizonte de valores compartidos, según los cuales el yo y el* otr* pueden estimarse mutuamente como personas individualizadas, pues los valores y objetivos les señalan recíprocamente el significado o la contribución de las propiedades personales para la vida del* respectivo otr*.

El autor intenta dar cuenta, entonces, del proceso histórico que permitió el desplazamiento del "honor" a la "reputación" o al "prestigio social". El primero designa en sociedades tradicionales, organizada en estamentos, la medida de estima social que todo individuo puede recibir en tanto que cumpla correctamente las expectativas colectivas correspondientes a su estatus social. En este sentido, las condiciones por las que se evalúa una persona no son por propiedades de un sujeto biográficamente individuado, sino más bien dependen del grupo social al que está asociado. Las formas de reconocimiento son, por tanto, simétricas al interior de cada grupo pero asimétricas respecto de los otros grupos sociales, los cuales obedecen a jerarquías sociales previamente establecidas. Con el paso a la modernidad, con las primeras luchas de la burguesía, sin embargo, el reconocimiento del derecho se desligó del sistema jerárquico de estima social y aquello que era justificado a partir de un recurso a lo trascendente es entendido como resultado de procesos intramundanos. Es así que el "honor" sufre dos transformaciones: se universaliza jurídicamente en el concepto de "dignidad" y se privatiza en el concepto de "integridad" subjetivamente definida. De este modo, el "prestigio" o "reputación" indica el grado de reconocimiento social que el sujeto merece para su auto-realización, en la medida en que contribuye con ella a partir de la implementación práctica de los objetivos de la sociedad, abstractamente definidos.

La definición de esos objetivos es resultado de luchas culturales en las que los grupos se disputan su contenido, procurando elevar, con los medios de la fuerza simbólica y en referencia a las finalidades generales, el valor de las capacidades asociadas a sus formas de vida. No basta, sin embargo, con disponer de esta fuerza simbólica, pues el

cambio de objetivos y valores también depende del clima difícilmente influenciable de las atenciones públicas, por lo que los movimientos sociales suelen buscar dicha atención en la esfera pública respecto de la poca importancia que se le presta a las capacidades y propiedades características de los grupos que representan.

La forma de reconocimiento que Honneth propone entonces lleva el nombre de "solidaridad", definida como la relación interactiva en que los sujetos toman interés recíprocamente por sus modos distintos de vida, debido a que ellos ya se estiman entre sí de manera simétrica. Como efecto de dicha forma, la auto-relación práctica que el sujeto adquiere es llamada por el autor "auto-estima", esto es, la confianza emotiva en la presentación de realizaciones o en la posesión de capacidades reconocidas como "valiosas" por los demás miembros de la sociedad.

La falta de respeto que le corresponde afecta, por tanto, el valor social de los individuos o de los grupos, sacándoles la posibilidad de atribuírselo a las propias capacidades o características. Su consecuencia, por último, es la pérdida de auto-estima personal.

Acerca de los principios normativos

Ahora bien, como puede notarse, cada una de las tres formas de auto-relación mencionadas, aunque no son las únicas en el orden social capitalista –aclara el autor–, poseen en sí mismas principios normativos internos (amor, igualdad, solidaridad) que establecen formas diferentes de reconocimiento mutuo –los cuales no aparecen en la propuesta butleriana, tal como ya adelanté. Dichos principios normativos se sostienen en dos criterios (cf. Fraser & Honneth, 2006):

a. Favorecen procesos de individualización, es decir, el aumento de oportunidades de articular de manera legítima las partes de la personalidad propia;

b. Posibilitan procesos de inclusión social, es decir, la expansión de la inclusión de sujetos en el círculo de miembros plenos de la sociedad.

A propósito de su recepción de la propuesta hegeliana, Honneth declara:

> Del mismo modo que Hegel hablaba, con respecto al orden "ético" (*sittlich*) de la sociedad moderna, de tres complejos institucionales (la familia, la sociedad civil y el estado), cuya construcción interna como esferas de reconocimiento permiten que el sujeto alcance el grado más alto de libertad individual mediante la participación activa, la misma idea básica se encuentra en mis propias reflexiones, en la forma de una diferenciación de tres esferas de reconocimiento, constituidas de forma diversa (Fraser & Honneth, 2006: 114).

No obstante, el autor encuentra dos problemas en esta propuesta. Por un lado, el conflicto intrínseco de reconocimiento sólo sirve para motivar la transición a la siguiente esfera de instituciones constituidas en el plano ético. Por otro lado, al equiparar las esferas con complejos institucionales de su época (familia burguesa, sociedad civil, estado), Hegel no puede llevar sistemáticamente a su análisis otras encarnaciones institucionales de los principios del reconocimiento.

Es así que Honneth intenta, por una parte, introducir las tres esferas del reconocimiento que surgen con el capitalismo dejando claro desde el principio la distinción entre ellas por un conflicto interno acerca de la aplicación legítima de su propio respectivo. Por otra parte, procura presentar las esferas de reconocimiento por encima del nivel concreto de las instituciones sociales o jurídicas: esas esferas aluden a las formas de interacción socialmente establecidas con contenido normativo en la medida en que remiten a distintos principios de reconocimiento recíproco.

Algunas consideraciones parciales

Como quedará claro en el siguiente apartado, la noción de reconocimiento cambia significativamente en las teorizaciones honnethianas acerca de la reificación, que son con las que discute Butler explícitamente. Por eso me parece pertinente poner en limpio una primera contrastación entre los modos en que es utilizada la noción de reconocimiento en las propuestas de Butler y Honneth.

Antes que nada, cabe destacar una vez más que Hon-

neth lee la obra hegeliana anterior a FdE, texto del que Butler se nutre para armar su propuesta. De este modo, cabría insistir ene que las ganancias y pérdidas que surgen a partir del paso de los textos tempranos del Hegel de Jena hasta FdE serán también las ganancias y pérdidas entre los planteos de Honneth y Butler. Según el primero, la lucha por el reconocimiento pierde su especificidad en esta obra como fuerza motriz moral del proceso de socialización del espíritu a través de etapas, para asumir tan sólo la función de formar la autoconciencia. En ese sentido, hay diferentes intenciones a la hora de leer la obra hegeliana que se reflejan en las diferentes concepciones de sujeto y en el modo en que el reconocimiento como experiencia se involucra en su constitución o no. Butler, de hecho, no declara que el reconocimiento es conferido a un sujeto ya existente sino que es fundamental para su constitución. Para la autora, entonces, la experiencia del reconocimiento tiene que ver con la posibilidad misma de constitución del sujeto, el cual es consecuencia de una sujeción a las normas de reconocimiento, obligada a ellas además a través del deseo. Por el contrario, Honneth usa el término *sujeto* para hablar del individuo e insiste en que el reconocimiento es importante para el propio sentido del yo, o para su bienestar, pero se refiere siempre, en ese sentido, a un sujeto previamente constituido. En palabras de Kelly Oliver: "Una vez más, Butler está preocupada en cómo el deseo es producido, mientras que [...] Honneth, diríamos, [está preocupado] en cómo un deseo ya formado es distorsionado" (2001: 62). En consecuencia, la falta de reconocimiento sería diferente en cada caso, en uno redundaría en el riesgo de constituirse en un lugar ontológicamente incierto, no consiguiendo el estatuto de sujeto, mientras que en el otro implicaría una falta de respeto a un individuo o un daño a su personalidad, en cuyo caso su estatuto ontológico permanecería fuera de discusión (cf. Ferrarese, 2011).

Como consecuencia de que, para Honneth, las normas no juegan un papel tan relevante en la constitución del sujeto, su planteo no consigue señalar tampoco la destructividad intrínseca de las normas de reconocimiento y su posibilidad de deshacer al sujeto en su constitución. Esto redunda, entonces, en la postulación del reconocimiento como una meta normativa –siempre y cuando cumpla con

los criterios de individuación e inclusión social–, lo cual sería imposible de sostener en la propuesta de Butler. Así, el autor alemán parece dar un paso al frente en la parte propositiva de la crítica a partir de la división en esferas de reconocimiento y la explicitación de principios normativos internos. Por el contrario, Butler parece quedarse tan sólo en la parte negativa de la crítica a través de un cuestionamiento a las operaciones diferenciales de poder y la insistencia en la aprehensión. De este modo, las categorías analíticas de cuño butleriano eluden el problema de las taxonomías incompletas de reconocimiento y brindan mayores oportunidades para el análisis situado.

Por último, el estudio que hace Honneth de las críticas de Hegel a los supuestos atomistas de Maquiavelo y Hobbes y su recuperación de la noción fichteana de reconocimiento completan las críticas a la ontología liberal de las que habla Butler. Así, dichas reflexiones hacen más explícita la intersubjetividad necesaria en cualquier propuesta de tradición hegeliana que dispute con la idea de que la comunidad se conforma de individuos discretos que escogen voluntariamente configurar un nosotr*s.

Reificación y reconocimiento

En marzo de 2005 en la Universidad de Berkeley, en el marco de las *Tanner Lectures*, Honneth sigue desarrollando su teoría del reconocimiento, en esta oportunidad a propósito de la noción de "reificación". Según el autor, dicha noción había perdido su posición central como diagnóstico de la época luego de la finalización de la Segunda Guerra Mundial; sin embargo, en la actualidad la misma vuelve en diversos desarrollos teóricos lo que obliga a una reflexión sobre ella. Es así que el autor puntualiza: la noción de reificación, elaborada por Georg Lukács (1970), consiste en una praxis fallida y no refiere a un error categorial ni a una conducta moralmente errada sino, en palabras de Honneth, al "hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa" (Honneth, 2007: 30).

Honneth intenta entonces reactualizar la noción de "reificación" entendida como una atrofia, distorsión u olvido de una praxis original, una en la que el sujeto adopta una relación de implicación respecto de sí mismo y de su entorno. Dicha praxis es lo que el autor llama en el contexto de esta reflexión, el reconocimiento, el cual, en efecto, representa una forma muy elemental de confirmación intersubjetiva, ya no como aceptación de determinadas cualidades de la persona, como en las obras anteriores, sino en una versión más "existencial" (cf. Honneth, 2007: 81 nota 19).

La reificación por tanto sería ese proceso por el cual, en el intercambio de conocimiento, se pierde la conciencia de la medida en que éste se debe a la implicación y el reconocimiento previo. Esta pérdida de conciencia u olvido no consiste en desaprender o hacer desaparecer, sino de perder la atención para con el hecho de que el reconocimiento precede al conocimiento, en otras palabras, la conducta de implicación precede a la aprehensión neutral de la realidad. Se trataría o bien de una unilateralización o de un endurecimiento de la postura de conocimiento ocurrida por la desvinculación de su propósito o, también, de una negación del reconocimiento a posteriori por un prejuicio o estereotipo.

Honneth habla, entonces, de reificación en tres niveles: para con l*s demás, para con el mundo objetivo, y para con un* mism*. El primer caso es bastante evidente, se trata a l*s otr*s como objetos. El segundo no consiste en tratar a los objetos como cosas, pues de hecho lo son, sino en perder de vista su valor cualitativo, olvidar la multiplicidad de significados existenciales para las personas que nos rodean y para nosotr*s mism*s de esos animales, plantas y cosas. En el tercer caso, el de la auto-reificación, lo que se ignora o descuida es la auto-aprobación, es decir, se deja de considerar las propias sensaciones y deseos como dignos de articularse y se los experimenta como objetos cósicos, que pueden ser observados pasivamente o producidos activamente.

A propósito de estas reflexiones, Butler formula varias críticas,[12] las cuales, en algún punto, se vinculan con

12 Utilizo el artículo "Taking Another's View: Ambivalent Implications" de Judith Butler (2008) que aparece en la presentación impresa en inglés de *Reification: A New Look at an Old Idea*. Los comentarios de Butler, Geus y Lear no fueron traducidos para la versión en español de dicha obra.

la decisión del autor alemán de no asumir la noción de reconocimiento de FdE. Según la autora, Honneth pierde de vista así la dinámica de la subyugación y el miedo a la muerte que son tan importantes en la versión del reconocimiento a la que Butler suscribe. En efecto, ante esta forma elemental de reconocimiento planteada por Honneth en su análisis de la reificación, la cual tiene que ver con una implicación existencial, una participación y una toma de la posición del* otr*, Butler se pregunta por el vínculo entre participación y agresión humana. La autora considera que no todas las formas de implicación necesariamente consisten en la adopción del punto de vista del* otr*, pues existen modos de compromiso que, de hecho, pierden de vista a es* otr*. Una implicación afectiva no puede ser, según la autora, un signo del reconocimiento, así como, a la inversa, tampoco el desprendimiento y la diferenciación un signo de actitudes observacionales y reificantes. El hecho de estar involucrad*s no tiene un valor eminentemente normativo, pues vínculos como el odio, la agresión y la violencia también pueden tomar la forma de modos de apego, sitios de inversión emocional y excitación. Ellos de ningún modo son exclusivamente desapegados y observacionales, como el concepto de reificación pide.

Al mismo tiempo, la adopción de la postura del* otr* precisa la diferenciación. De otro modo, estaríamos de tal manera abrumad*s por la perspectiva de otr* que no tendría sentido adoptar su postura. Entender las razones de la acción o de las creencias de otr* implica un reconocimiento de la alteridad, precisamente la conciencia de que existe es* otr* que no soy yo, una distinción de perspectivas. Y ese no-yo hace emerger la figura del yo, la primera persona, la cual, en palabras de Butler,

> se hace posible en virtud de la segunda –y tercera–, y esas "otras voces" se convierten en parte de la propia, constituyen la condición de posibilidad de algo que es tardíamente, si no siempre, sólo parcialmente "de uno mismo" (Butler, 2008: 113).

Butler entiende así que la postura ética no puede ser meramente la implicación pues ésta no supone una estructura normativa de praxis genuina, aunque sí obliga a

pensar la necesidad de una ansiedad (*anxiety*) permanente de luchar con el amor y la agresión, siempre presentes en nuestros involucramientos con l*s otr*s, si es que queremos asumir una actitud ética con ell*s.

Dicha ansiedad aparece, además, cuando se reflexiona en torno a la adopción de la postura del* otr* y se hace coextensiva a ella una respuesta ética. No puede suponerse, sostiene la autora, que comprender la expresión de otro ser humano, como la expresión de sufrimiento, implique necesariamente un deseo de aliviar la causa del mismo; tranquilamente puede despertar el deseo sádico de aumentar el dolor. De hecho, dice Butler, "tal vez la misma persona siente un deseo de aliviar y de agravar el sufrimiento y es capturada, precisamente, en ese embrollo de respuesta ambivalente" (Butler, 2008: 114).

Butler sugiere, además, que Honneth alterna entre varios significados del reconocimiento. Por un lado, se refiere al reconocimiento como a una relacionalidad previa a la cognición. A propósito de esta comprensión, por momentos, el autor entiende a esta relacionalidad como un a priori social, no dependiente de ninguna circunstancia empírica particular para ser verdad, y por otros, como una experiencia empíricamente inducida o facilitada de relacionalidad, característica de la crianza de l*s niñ*s. En otras palabras, Honneth no distingue entre primacía lógica o cronológica. Por otro lado, el autor comprende también al reconocimiento como una meta moral, una conducta moralmente correcta.

Al ser usado en tantos sentidos, Honneth no sólo postula al reconocimiento como una meta normativa, lo cual, como ya quedó establecido, es incongruente con el planteo butleriano, sino que hace confusa la dinámica del reconocimiento, haciendo necesaria la reificación –olvido de reconocimiento. En otras palabras, si el reconocimiento es un a priori y al mismo tiempo una meta normativa, ¿por qué deberíamos alcanzar algo que ya tenemos? Obligatoriamente tiene que haberse dado un olvido de ese reconocimiento, de manera que la reificación se convertiría en parte constitutiva del reconocimiento como tal y no algo a evitar. En palabras de Butler:

> [S]i nos acercamos al problema desde el desarrollo, parece-

> ría que el reconocimiento es algo alcanzado, y así surgiría primero sólo después de despertar de un olvido más primario. Este último parece ser el caso, ya que de lo contrario en la infancia, seríamos plenamente conscientes de la existencia del otro, y por lo que actuaríamos de maneras que son indistinguibles de un cierto ideal de conducta moral adulta. Esto supondría una carga normativa injusta en cualquier niño, cuyas demandas y cegueras son parte de su "derecho", y confundiría a nuestra propia comprensión de la diferencia entre lo que condiciona la capacidad de reconocimiento y las formas ideales que el reconocimiento podría tomar (Butler, 2008: 119).

Otro punto parece problemático en las reflexiones honnethianas en torno a la reificación, aunque en este caso no es señalado por la autora. Se trata de la ontología *cyborg* que Butler asume explícitamente en sus escritos. Tal como se ha reiterado diversas veces, y a propósito también de la noción de reconocimiento, la interdependencia del animal humano no es sólo con otros de su especie, sino con máquinas y otras formas de vida, interdependencia que por otro lado, por momentos, desdibuja las fronteras de lo que se considera un sujeto humano. Lo humano, por otro lado, es siempre el resultado de una articulación política, una que supone la postulación de lo no humano para definirse, de modo que lo no humano se hace esencial a lo que implica su definición. De este modo, quisiera sugerir en coherencia con el planteo butleriano, que la división que hace Honneth de tres tipos de reificación y en la que distingue claramente entre otr*s, cosas (objetos, animales, plantas) y el sí mismo, es mucho más compleja sino imposible desde una perspectiva cyborg. Se trata, en ese sentido, de una distinción que, en todo caso, no puede aceptarse de antemano, sino problematizarse.

En síntesis, ambas reflexiones honnethianas, la de la teoría del reconocimiento y la de la reificación, son problemáticas desde una perspectiva butleriana. La primera lo es principalmente por el lugar diferente que ocupan las normas de reconocimiento en la constitución o no del sujeto. En consecuencia, la estrategia normativa de Honneth consigue dar contenido a principios normativos internos a

esferas diferenciadas de reconocimiento mientras que la de Butler sólo apunta a una relación crítica con las normas sin precisar taxonomías. En efecto, el planteo del autor no contempla la posibilidad de que la norma de reconocimiento deshaga al sujeto en su constitución y la falta de reconocimiento es una falta de respeto a un sujeto ya constituido.

La segunda reflexión es también problemática pero esta vez por la desigual posibilidad de ambivalencia en el corazón del reconocimiento en su versión existencial, atendiendo de manera diferente al vínculo entre agresión e implicación. De este modo, para Butler, Honneth confiaría demasiado en que una conceptualización del reconocimiento como relacionalidad puede desentenderse de una teorización específica acerca de la agresividad.

Hasta aquí, entonces, he contrastado los usos de la noción de reconocimiento en los planteos de Butler y Honneth, así como se pueden contrastar dos usos de un mismo símbolo cartográfico en dos mapas divergentes, dando cuenta así de cada funcionamiento en su especificidad. Ahora bien, ya he señalado que muchas de sus diferencias tienen que ver precisamente con la decisión teórica de l*s autor*s de estudiar la noción de reconocimiento en textos hegelianos diferentes. Por el contrario, en el caso de la psicoanalista Jessica Benjamin, el texto fuente es el mismo, FdE, aunque su interpretación del mismo difiera.

Disputa II
Butler vs. Benjamin

Tal como se ha adelantado en el apartado anterior, la contrastación entre usos de la noción de reconocimiento que se hace entre las recepciones de Butler y Benjamin es un tanto diferente de la que se hizo entre el planteo honnethiano y butleriano. En este caso, la fuente de la que se valen ambas autoras es la misma, FdE, de modo que será la comparación de interpretaciones sobre el mismo texto hegeliano lo que marcará la distinción entre un planteo y otro.

En efecto, Benjamin, autora norteamericana feminista, discute con Butler particularmente la comprensión de la negación en la escena hegeliana y la idea de reconocimiento

en el contexto de una práctica terapéutica. Dicha pensadora se vale, para armar su propuesta, de marcos teóricos ajenos al psicoanálisis como la deconstrucción, el postestructuralismo, la teoría crítica y lo que ella llama un feminismo posmoderno, es decir, aquel que se deriva de la lectura de la propuesta de Foucault. Apuesta así a un diálogo con la teoría de las relaciones objetales, la cual, considera, ha sido injustamente desechada por la teoría feminista posmoderna.

Así, cabe revisar el debate que tuvieron ambas autoras a propósito del uso de la noción de reconocimiento a partir de un contrapunto entre las formulaciones butlerianas en el artículo de DG que lleva por título "El anhelo de reconocimiento" y el comentario de Benjamin a ese artículo que lleva por título "Intersubjectivity, Recognition and the Third. A Comment on Judith Butler" (2012).

En principio, la propuesta de Butler se distingue de la de Benjamin porque tiene una concepción diferente de lo que debe comprenderse como negación en estilo hegeliano. Para Benjamin ésta se entiende como el aspecto diferenciador de la relación: yo no soy es* otr*, negación que, además, puede –y debe– darse en términos no destructivos. En efecto, Benjamin entiende que el sujeto busca, en principio, destruir al* otr*, y a través del fracaso de esa operación, logra ir más allá de procesos intrapsíquicos en los que el objeto es sólo percibido como mental. De este modo, se logra distinguir al* otr* como independiente, fuera del sí-mismo, entidad por derecho propio. Luego del acto mental de negar u obliterar al* otr*, acto que puede expresarse además en el ataque real, y al descubrir que es* otr* logra sobrevivir, entendemos que existe fuera de nosotr*s mism*s; ya no es sólo un producto mental. La negación, entonces, es para Benjamin ese proceso en el que no se incorpora a otr*, ni se lo aniquila a través de la proyección sino que se l* "ve" reflejando la propia estructura física y psíquica. Por tanto, a partir de la destrucción de otr* en la esfera de la fantasía, se busca preservar la distinción entre fantasía y realidad; su supervivencia más allá de nuestro poder mental. Se trata de un intento de destrucción de otr* a fin de poder descubrir que sobrevive; afirmar la omnipotencia para revelar justamente la dependencia. En el caso de la madre, sostiene Benjamin en este sentido, es importante que ella frustre por momentos entonces los deseos del* niñ* para

poder ser percibida como una realidad externa. La autora habla entonces de un espacio entre la madre y el* niñ* que contiene simbólicamente los sentimientos negativos. Benjamin insiste además en que el proceso de reconocimiento subsiste como tema organizador a lo largo de toda la vida, no se resuelve nunca de una vez por todas, y de hecho se intensifica en cada confrontación con la diferencia, esto es, en la lucha por la independencia. La psicoanalista asume así la necesidad de captar el momento negativo del concepto de reconocimiento, creando así una tensión sostenida, no una oposición. Plantea sin embargo que la destrucción es *lo otro* del reconocimiento, instando a un conocimiento más profundo de ella cuando está en obra. Ahora bien, ¿qué sucede cuando el objeto no sobrevive a la obliteración en el planteo benjaminiano? El objeto pasa completamente al dominio de lo intrapsíquico, en donde se da un drama de objetos internos y se quiebra el reconocimiento. De cualquier modo, la autora acepta que en la vida real no hay nunca un proceso perfecto de destrucción y supervivencia, por lo que siempre hay internalización. Así, se da un juego permanente entre los dominios intersubjetivo e intrapsíquico que necesita, por tanto, cierto equilibrio.

Para Butler, sin embargo, la negación sería precisamente el riesgo que se corre al ser reconocido y advierte, en este sentido, que el problema de Benjamin es que, aun admitiendo que el reconocimiento puede conllevar la destrucción, insiste en "un ideal de reconocimiento en el que la destrucción es un acontecimiento lamentable que se revierte y se supera en el contexto terapéutico, de modo que no acaba de definir el reconocimiento de una forma esencial" (DG 192). En consecuencia, para Butler el planteo benjaminiano deja atrás la destructividad, cuestión que hace emerger la pregunta: ¿es esto posible?, es decir, ¿es un ideal normativo alcanzable?

Benjamin, en efecto, dibuja un campo donde el reconocimiento sería lo opuesto de la omnipotencia, aunque dicha omnipotencia no sería meramente una ignorancia de es* otr* como centro opuesto de intencionalidad, sino más bien el esfuerzo reactivo por renegar de la independencia del* otr*. Ahora bien, sería ingenuo pensar una psique limpia de fantasías peligrosas, una expurgación que tendría como riesgo a su vez la pérdida también de lo que se valora:

"tirar el agua de la bañera con bebé y todo". Sin embargo, la autora sostiene que podría haber una manera en la que se equilibren los dos registros y no se fracture la tensión. Para Benjamin, entonces, debemos evitar formas de *escisión* que conlleven el repudio –como en el caso en que se menosprecia al* otr* a fin de conseguir la propia afirmación, o cuando se dirige la agresión interna al objeto para no reconocerla como propia. Cabe recordar aquí que la escisión es un concepto psicoanalítico técnico que apunta al mecanismo a través del cual el yo consigue que coexistan dos procedimientos de defensa, uno que se dirige a la realidad –se rechaza la realidad y se rehúsa cualquier prohibición–, y otro que se dirige a la pulsión –se reconoce el peligro de la realidad y se procura el despojo de ese temor. (cf. Laplanche & Polantis, 1996: 125-128).

Como consecuencia, el reconocimiento vuelve a postularse como una meta normativa –como en el planteo honnethiano–, y no se deja lugar a una reflexión en torno a las posibilidades del reconocimiento de deshacer al sujeto en su constitución a través de términos y normas restrictivas. De hecho, si es cierto que, para Benjamin, la destructividad puede convertirse en reconocimiento, entonces el reconocimiento puede dejar atrás la destrucción, lo cual no se sigue del planteo butleriano. En efecto, la destructividad de las normas es un riesgo constitutivo que no puede superarse completamente para Butler.

Podríamos admitir, plantea Butler, que la exigencia ética benjaminiana que se sigue de la distinción entre destrucción y negación implicaría una lucha incesante en la que la destrucción sobrevive persistentemente en la negación, de tal modo que la destructividad, lejos de desaparecer, entra en escena una y otra vez, "una relación en la cual se esperan formas inevitables de interrupción" (DG 210). Sin embargo, Benjamin plantearía, para Butler, otro dinamismo temporal, de tal manera que la superación de la destrucción es la finalidad de un movimiento teleológico. En otras palabras, no se trata de una tarea incesante sino del objetivo de toda la empresa.

Benjamin, por su parte, argumenta que las diferentes visiones en torno a la agresión, la de Butler más cercana a las teorizaciones de Freud, la de ella misma más cercana a las teorizaciones de Donald W. Winnicott, son las principa-

les fuentes de diferencia en las perspectivas de cada autora en torno a la destrucción. Para Benjamin, Butler confía en una negación que destaca la destructividad, pero no le presta atención al potencial de transformación que se da en el esfuerzo ético y psicológico de conocer los fracasos del reconocimiento. La autora, de hecho, pretende enfatizar la ruptura en el reconocimiento tal como lo hace Butler pero entiende que es necesario también focalizarse en el potencial que tiene el conocimiento de esas rupturas. Benjamin considera, sin embargo, que no habría diferencias con Butler en la cuestión de la destructividad. De hecho, para ella el reconocimiento en tanto constituido por la negación sólo puede lograrse a través de la permanencia y reelaboración de la destrucción, la cual nunca puede ser completamente superada. La autora alega, de hecho, que nunca usó la palabra "superar" (*overcome*) para referirse a la operación que idealmente se debe realizar con la destructividad. Lo que se puede hacer con ella es más bien contradecir o mejorar, nunca superar. La supervivencia de la destrucción siempre es relativa, nunca completamente libre de contraataques, aunque sí lo suficientemente libre como para permitir el avance del movimiento.

Por otro lado, Benjamin distingue entre el concepto de "relaciones intersubjetivas" y el concepto de "espacio intersubjetivo". Según la psicoanalista, Butler parece no comprender que el espacio subjetivo no refiere a todas las relaciones intersubjetivas. Estas últimas, de hecho, admite Benjamin, nunca pueden estar libres de destrucción. Ahora bien, el espacio intersubjetivo es otra cosa, se trata de una condición mental, una alternativa o una oposición a la ruptura, de modo que las relaciones de poder complementarias colapsan en el espacio de la *terceridad*. Dicho espacio mental interno hace posible identificarse con la posición del* otr* sin perder la propia, y eventualmente hasta analizar tal interacción. La autora deja en claro entonces que la comprensión del concepto de espacio intersubjetivo permite entender qué es lo que se propone cuando se habla de sobrevivir la destrucción. Según Benjamin, se trata de restaurar o crear este espacio intersubjetivo. El tercero moral representa, en ese sentido, el principio de interacción que es esencial al proceso de reconocimiento, ya sea representado como un ideal, ya sea como una representación

psíquica encastrada. Se trata del principio que conforma el movimiento que va desde la ruptura a la renovación. Así, aquella expectativa que falla en el reconocimiento puede ser dirigida, conocida, e incluso reparada o llorada (*mourned*). En este sentido, habría que apuntar por un compromiso permanente en contra de la destructividad, empresa que siempre es parcial, y que tiene que ver, desde su punto de vista, con un conocimiento de los fracasos del reconocimiento, o de cuando la tendencia a la destructividad gana la partida. Benjamin destaca, entonces, que no es su intención conceptualizar un espacio ideal completamente libre de destrucción, algo así como un tipo de 'autenticidad' idealizada, sino poder llegar a pensar un movimiento entre la expansión y el colapso del espacio mental, un movimiento que va y viene del reconocimiento y la ruptura. Así, la autora apuesta a un dinamismo temporal que Butler reclamaba en falta. Benjamin entiende que la oscuridad del lenguaje y las diferencias existentes entre disciplinas no permitieron ver con tanta claridad las coincidencias entre ambas autoras.

Sin embargo, la psicoanalista cree que es necesario señalar algunas diferencias que sí son teóricas. Entre ellas se encuentra, señala la autora, la conceptualización de la relación intersubjetiva como necesariamente no diádica. Para Benjamin, si bien siempre hay un potencial tercero en la díada, siempre también hay una infraestructura diádica en todas las relaciones triádicas. Sugiere además que el tercero que cuestiona la diada, que no es meramente una representación del padre en la mente de la madre o una relación con la ley, es más bien una posición relacional, lo que la autora llama, tal como ya he apuntado líneas más arriba, espacio de "terceridad". Así, Benjamin habla acerca del vínculo mismo entre el yo y el* otr* como un tercero, una especie de música que orquesta el encuentro entre amb*s, que está fuera del control mental de cualquiera de las conciencias dispuestas en el juego de reconocimiento y que, lejos de centrarse en la prohibición, se presenta como un patrón de excitación. En palabras de Butler,

> el tercero constituye un ideal de trascendencia para Benjamin, un punto de referencia para el deseo recíproco que excede la representación. El tercero no es el Otro concreto

> que solicita el deseo, sino el Otro del Otro que (o al que) se involucra, motiva y excede en una relación de deseo al mismo tiempo que esencialmente la constituye (DG 194).

Así, Butler le reconoce a Benjamin su esfuerzo de imaginar un paisaje psíquico en el cual el falo no controle el circuito de los efectos psíquicos, permitiendo, de este modo, interpretaciones no heterosexistas del deseo y el género.[13] De cualquier modo, Butler no se encuentra segura de poder decir que el tercero es el "proceso" mismo de la relación. Con esta duda no quiere sugerir, tampoco, que el tercero se encuentre "excluido" de la díada, ni que la misma deba excluir al tercero para poder darse. Por el contrario, "el tercero está dentro de la relación como una pasión constituyente, y en el 'exterior' como el objeto de deseo parcialmente irrealizado y prohibido" (DG 201).

Butler plantea, entonces:

> Si el 'tercero' se redefine como la música o la armonía de un encuentro dialógico, ¿qué pasa con los otros 'terceros': el niño que interrumpe el encuentro, el antiguo amante en la puerta o el teléfono, el pasado al que no se puede volver, el futuro que no puede ser contenido, el inconsciente mismo mientras afronta una circunstancia no esperada? (DG 208).

La pregunta es, de este modo: ¿estas posibles amenazas de destrucción pueden realmente ser superadas, eliminadas o resueltas en la escena del reconocimiento, sea cual fuere la música que armoniza el diálogo?

Benjamin contesta a esta crítica planteando que, antes que concebir al tercero como una figura, debiéramos prestar atención a los orígenes de la función mental de terceridad en el desarrollo diádico de diálogo. Siguiendo la metáfora de la música, la autora declara que esta terceridad emergente debiera ser equiparada con el modo en que un patrón es creado cuando dos compañer*s siguen junt*s una misma melodía. Entiende entonces que esto no implica que el diálogo siempre sea armónico. Por el contrario, lo que la autora se encuentra realizando es la generalización

13 Habría que revisar aquí las propias reflexiones de Butler en torno al falo en CI 95-142.

del proceso descripto en investigaciones de la infancia, un proceso en el que cada compañer* no necesariamente combina con otr* sus movimientos, pero en el que sí hay alineamiento de amb*s a un tercer patrón o dirección de afectos. La terceridad, en este sentido, es un estado mutuamente logrado que permite una posición desde la cual es posible reconocer la posición de otr*.

En efecto, Benjamin considera incoherente el uso del "tercero" en la propuesta butleriana. Cabe recordar aquí que Butler plantea entonces para cuestionar la diada la necesidad de pensar la relación no en términos de *deseo de otr** sino como el deseo *del* deseo de otr*, en sus múltiples y ambiguas significaciones. Butler vuelve a Hyppolite cuando éste sugiere que hay un "deseo del deseo": un deseo que busca su propia renovación y que espera ser el objeto de deseo del* otr*. Al mismo tiempo, Butler plantea que el deseo que desea y el deseo deseado se confunden y, como mínimo, se trata de un deseo que se duplica –convirtiéndose en algo que no era, a fin de poder renovarse. El deseo se convierte así en el deseo que otro sujeto despliega. Este deseo que pertenece a otro pasa a ser el modelo para el propio deseo, e incluso para el deseo de cualquier sujeto. Así, al mismo tiempo que deseo que otr* me desee, deseo poder desear como es* otr* lo hace. De tal modo, el yo no permanece en el centro del deseo del* otr*, sino que funciona, en palabras de la autora, "a través de relevos cuya huella no es siempre fácil de trazar", por lo que "quien yo sea para el otro, por definición, correrá el riesgo de desplazamiento" (DG 209). Butler sugiere entonces que un* no puede encontrar a otr* desligado de tod*s los otr*s que han habitado alguna vez ese lugar de otr*, es decir, las propias experiencias afectivas. Asimismo, la historia de la condensación psíquica y de desplazamiento que otr* trae consigo forma parte de ese encuentro que, como ya puede evidenciarse, nunca pudo haber sido diádico. Es así como el reconocimiento, apunta la autora, no puede pensarse sino es en términos de reconocer que otr* llega, por necesidad, con una historia que no tiene a uno mismo como su centro. En este sentido: "¿No es esto parte de la humildad necesaria en todo reconocimiento y también del reconocimiento que conlleva el amor?" (DG 209).

Benjamin podría replicar, dice Butler, que el reconoci-

miento tiene que ver con este descubrirse no en el centro de la historia de otr* pero sin responder a ello con destrucción o agresividad. Pareciera, entonces, que el reconocimiento no sería otra cosa, para Benjamin, que la superación de esa destructividad.

Otra diferencia crucial entre las dos propuestas es el hecho de que, para Butler, el modelo de la sobreinclusividad que sostiene Benjamin rechaza la idea de un sí mismo ek-státicamente involucrado en el* otr*, descentrado a través de sus identificaciones, las cuales ni excluyen ni incluyen la alteridad en cuestión. En efecto, cabe traer a colación la definición butleriana del modelo benjaminiano de sobreinclusividad: puede haber, y debe haber, una recuperación post-edípica de las identificaciones sobreinclusivas de la fase pre-edípica, donde las identificaciones con un género no suponen el repudio del otro. La propuesta benjaminiana habilita identificaciones coexistentes y promueve el que podamos vivir identificaciones aparentemente inconsistentes en un estado de tensión creativa.

Ahora bien, según lo ya explicitado en la conceptualización butleriana del ék-stasis en el capítulo 1 de este texto, el sujeto se pierde constantemente en su otr* y la "relacionalidad" se vuelve constitutiva de lo que es. Butler entiende que esta relacionalidad se define en Hegel como una autocerteza imposible dado que el sujeto está arrojado siempre fuera de sí mismo, convirtiéndose en un* otr* para sí mismo. De este modo, no hay posibilidad de que haya una metáfora de "inclusión". Benjamin critica, en ese sentido, que Butler si bien cuestiona lógicas de exclusión en la constitución de la identidad, no tiene un término complementario que implique una "inclusión" que permite el reconocimiento de otr* sin incorporarlo. Por su parte, Butler sostiene que en Hegel no hay tal cosa, pues el yo no es "contenedor", se encuentra más bien convirtiéndose a sí mism* como otr* para sí mism*.

Benjamin entiende, sin embargo, que Butler se equivoca en decir que el sí mismo se pierde en un* otr* real; el yo se pierde más bien en la parte proyectada de sí mismo. De hecho, es* otr* real sólo puede ser conocid* como otr* en la medida en que no hay un extravío en su alteridad que mantenga un sentido de diferenciación. La autora dice al respecto que la idea de un sujeto ek-stático es fundamen-

talmente paradójica, pues si nunca hubo un yo intacto que se separa de lo que está ostensiblemente fuera de sí mismo, ¿qué sentido tiene plantear el movimiento ek-stático? En efecto, "[s]i el yo no puede existir como una entidad separada independiente de la alteridad, si tal yo es meramente una fantasía, ¿qué significa hablar de un yo que está siempre dividido?" (Benjamin, 2012: 294). La autora manifiesta que prefiere hablar pragmáticamente de una persona concreta que tiene la capacidad de realizar la acción psíquica de escindir, y no tratar de resolver el dilema de cómo nos podemos ver disociad*s si nunca estuvimos complet*s desde un principio. Por su parte, Butler se adelanta a esta crítica y plantea respecto de la diferencia entre perspectivas (entre el sí mismo descentrado y el yo que escinde): "Puede que esto no sea ['escisión'] en el sentido psicoanalítico, pero puede que sea una divisibilidad ontológica sobre la cual descansa la noción psicoanalítica de [escisión] y la cual elabora" (DG 214).[14]

En síntesis, a partir de la lectura del mismo texto hegeliano, las autoras llegan a diferir en ciertos puntos, cuya contrastación permite ver con mayor claridad la particularidad que caracteriza un uso del concepto. Así, tal como el esclarecimiento del uso del símbolo cartográfico en un mapa en contraste con el uso del mismo símbolo en otro, colabora en una mejor lectura de la propuesta cartográfica en sí.

En este caso, la cuestión principal parece ser, entonces, la posibilidad intrínseca de las normas de reconocimiento de destruir al sujeto que constituye, cuestión no contemplada en el planteo benjaminiano. Así, para Benjamin, la destructividad si bien no puede superarse del todo, se encuentra *al lado* del reconocimiento, convive con él, pero es su otro, nunca lo configura fundamentalmente. En efecto, al no haber en el planteo benjaminiano una problematización de las normas que articulan y dan contenido al reconocimiento, el reconocimiento puede ser algo positivo en sí mismo, puede constituirse como una meta normativa. Por el contrario, para Butler, dependiendo de si esas

14 En la traducción al español que estoy manejado, se tradujo "splitting" como "dividirse" y "división" en vez de como "escisión", perdiéndose así el carácter técnico del término.

normas restringen o permiten una vida habitable, el reconocimiento puede ser algo que afirma o destruye al sujeto en su constitución. En otras palabras, no pareciera haber posibilidad en la propuesta benjaminiana de un reconocimiento negativo, opción posible y siempre amenazante en la propuesta butleriana.

En otros mapas

La decisión de organizar y leer el mapa a partir del estudio de un símbolo cartográfico en particular, metáfora que guía la elaboración de esta primera parte, presenta sus dificultades. Una de las principales es que este símbolo, la noción de reconocimiento, posee una historia que excede al mismo mapa y fue, de hecho, utilizado en otras cartografías con significados similares pero diferentes. En ese sentido, era pertinente realizar la contrastación de estos usos a fin de poder esclarecer del mejor modo posible el planteo de Butler en su especificidad. El hecho de que la identidad aparezca gracias a una negación, en efecto, es una intuición hegeliana, una que permite hacer el ejercicio teórico plasmado en este capítulo. Así, contrasté las recepciones específicas del filósofo alemán Axel Honneth y de la psicoanalista norteamericana Jessica Benjamin con la de Butler para que esta última quedara mejor delimitada. Sostuve, entre otras cosas, que la experiencia del reconocimiento es fundamental para la constitución del sujeto, no tan sólo luego de su constitución como en el caso de Honneth, y que esta experiencia no lo afirma necesariamente, sino que puede ser la causa de su disolución, contrario a ambos planteos, el honnethiano y el benjaminiano. De este modo, el reconocimiento no puede postularse como una meta normativa, pues, en efecto, éste lleva en sí mismo la amenaza destructiva del reconocimiento negativo. En consecuencia, en el mapa butleriano, se dibuja una propuesta que tiene que ver más con asumir colectivamente algún tipo de vínculo crítico con las normas que dan forma a la situación del reconocimiento y que hacen la vida inhabitable a ciertos cuerpos, a ciertas poblaciones, que con abrazar el reconocimiento sin un cuestionamiento de las normas que lo configuran.

Reconocer a alguien

A lo largo de esta primera parte, y con el fin de dilucidar las consecuencias teóricas, éticas y políticas de la ontología corporal propuesta por Butler, he abordado el uso específico de una noción que parece fundamental para su esclarecimiento. De este modo, he sugerido que, así como el estudio del uso de un símbolo cartográfico que es importante en el contexto de un mapa ayuda a su mejor lectura, así el examen de la recepción específicamente butleriana del concepto de reconocimiento colabora en la comprensión de su planteo ontológico.

En primer lugar, he caracterizado tal uso a partir de una tríada teórica que parece sostenerlo, esto es, las múltiples complementariedades y limitaciones entre las propuestas de Hegel, Foucault y Cavarero; y he profundizado la ligazón del reconocimiento con una reflexión en torno a la representación y la percepción a través de la noción de marco. Así, he establecido que el reconocimiento tiene que ver con una situación iniciada por el deseo, el cual es resultado de un horizonte normativo que obliga a su sujeción, que redunda en un movimiento persistente del sujeto por fuera de sí mismo, y que se da en contextos de interpelación específicos. He insistido, además, en la pluralidad de normas en disputa que hacen a la *Sittlichkeit*, y la necesidad propuesta por Butler de formular alternativas críticas colectivas a la restricción de algunas de ellas.

En segundo lugar, he traído a colación la trayectoria del legado hegeliano en la obra butleriana anterior a la formulación explícita de su propuesta ontológica, y he dado cuenta de ciertas ideas que funcionan como sus antecedentes. Entre ellas se destacan, entonces, la inexorable vulnerabilidad del cuerpo, la conceptualización de un deseo como resultado de un mundo normativo, y la idea de un ék-stasis

como condición del sujeto.

En tercer y último lugar, a fin de profundizar en la especificidad del planteo butleriano, he expuesto coincidencias y diferencias con otros dos pensamientos contemporáneos en los que la noción de reconocimiento es primordial. Así, a través de la lectura de las teorizaciones de Honneth y Benjamin, he dado cuenta de la imposibilidad de sostener al reconocimiento como meta normativa y la necesidad de asumir una distancia crítica con aquellas versiones de reconocimiento que son destructivas, cuestiones que parecen no ser contempladas en los proyectos teóricos de tales autor*s.

Ahora bien, a partir de lo elaborado en esta primera parte de la investigación, cabe responder: ¿qué significa "reconocer a alguien"? En principio, si es cierto que una forma lingüística del deseo de reconocimiento es la pregunta por el quién, sería aquel relato que construiría ese alguien para responder a nuestra interpelación: ¿quién eres? Así, ese alguien devolvería una narración que es única, que no agota ese deseo, y que es profundamente singular. Sin embargo, ese alguien se valdría de un lenguaje que le es ajeno, que l* precede y excede y que obedece a un cierto mundo de normas que hacen inteligible su discurso. Probablemente ese alguien dé cuenta, en este sentido, de la historia de sus vínculos con esos términos, los cuales no siempre hicieron de su vida una vida más habitable sino que le restringieron el modo en que podría vivirla. De este modo, ese alguien tal vez podría llegar a contar, asumiendo que ha logrado cierta perspectiva crítica, las múltiples estrategias, las cuales no pueden ser sino colectivas, para tomar distancia de esos términos y normas. Al mismo tiempo, podría referirse a la distancia crítica que ha tenido que asumir para llegar a desarticular lo restrictivo de las normas en la vida de otr*s a l*s que ese alguien quiso reconocer, pero que no podía en el contexto restrictivo de esas normativas. Posiblemente seamos testigos también de que su discurso se *interrumpe* persistentemente, ya sea por la tristeza, el duelo, la furia, la rabia, o incluso por la pasión, el placer. En síntesis, el reconocimiento parece ser una interrogación que se responde pero que no se agota, una que se da en una interpelación y en una escena específica.

Cabría volver aquí, entonces, a la cuestión que inició el estudio del reconocimiento: la pregunta por el "'ser'

del cuerpo". En otras palabras, ¿qué son estos cuerpos que protagonizan la escena del reconocimiento?, ¿qué sucede con ellos? Desde Hegel, sabemos que la escena implica una vulnerabilidad compartida, una destructividad que se contiene pero que no se anula, una pregunta que expone a quien la realiza y a quien la pretende responder. En este sentido, cabe recuperar aquello que resulta de la exposición corporal, lo cual parece hacerse evidente precisamente en el momento de la interrupción del relato del yo. Este será, en efecto, el cometido de la parte que sigue de esta investigación: apuntar las posibles consecuencias de la vida corporal, atendiendo principalmente a dos, una por ser explícitamente importante en la propuesta ontológica butleriana, el riesgo de aniquilación que no puede socavarse (Capítulo 4); y otra por tratarse de una dimensión que es ineludible desde un compromiso feminista que cuestione las sujeciones sexuales, aquel aspecto corporal que devuelve la experiencia de la pasión sexual (Capítulo 5).

Parte II

Consecuencias de la exposición corporal
Cuerpos precarios y eróticos

IV

Precari/e/dad
Ontología corporal y vida precaria[15]

Todos los animales son iguales, pero
algunos animales son más iguales que otros.
Rebelión en la granja, George Orwell.

Hay madres y abuelas travas de pañuelo blanco
giran en el conurbano alrededor de una
pirámide de un bicentenario
a donde desaparecidas todavía vamos.
Relatos en Canecalón, Susy Shock.

Quisiera comenzar esta segunda parte retomando la pregunta formulada en las conclusiones de la primera: ¿Cómo son los cuerpos en el drama del reconocimiento? Responder esta interrogación y destacar la importancia política y ética de ello parece ser un modo posible desde donde leer la propuesta de Butler. Así, el desglosamiento de estas respuestas, y las consecuencias que de ellas se desprenden, guían la puesta en detalle de zonas a las que puede accederse gracias al mapa butleriano.

Para empezar, cabe hablar de los cuerpos como sujetados a normas sociales, arrojados persistentemente a su exterioridad y desposeídos por ella. Exterioridad de la cual dependen para existir, y que es, a su vez, una amenaza permanente e insuperable de destrucción. En efecto, se tra-

15 Partes de este capítulo se encuentran en proceso de publicación con el título "Politizando la escena ética: la lectura butleriana de la postura butleriana" en *Revista ALPHA. Revista de Letras, Artes y Filosofía*, julio 2017, 44

ta de cuerpos constitutivamente vulnerables, en donde la vulnerabilidad no apunta meramente a la posibilidad de sufrir un daño, sino que señala la proximidad de l*s demás y de las circunstancias con las que un cuerpo debe invariablemente enfrentarse. En consecuencia, de la exposición corporal se desprende la posibilidad de encuentros pasionales, de deseo y añoranza (cf. Capítulo 5), al mismo tiempo que del contacto indeseado que suponen la coacción, el daño físico y la violencia. De este modo, el cuerpo es la condición de la supervivencia aunque la forma que toma la dependencia al mundo social puede ser, al mismo tiempo, la que socave esa supervivencia. En palabras de la autora: "Que la propia supervivencia esté tan estrechamente relacionada es un riesgo constante de la socialidad: es su *promesa* y su *amenaza*" (MG 93; la cursiva es mía).

Ahora bien, en este capítulo, quisiera detenerme en aquella zona del mapa a la que se accede cuando se presta atención al contacto indeseado, al punto de que llega a significar la aniquilación misma de un cuerpo. Esto que supone una consecuencia de la vida corporal, su riesgo insuperable de desaparición, es invocado explícitamente en la obra butleriana a través de la figura de la vida precaria. A partir de las reflexiones que giran en torno a ella, Butler formula dos conceptos fuertemente entrelazados, que en idioma original son: *precariousness* y *precarity*, lo que en la traducción al español terminó siendo expresado como *precariedad* y *precaridad* respectivamente (cf. nota del traductor en MG 8). A modo de aproximación inicial, cabe definir al primer término como una noción ontológica, más o menos existencial, que apunta a la imposibilidad de garantizar la persistencia de una vida; y al segundo como una noción específicamente política que señala, por otro lado, las condiciones sociales y políticas que maximizan el riesgo de que esa vida deje de persistir.

Cabe decir al respecto que, por momentos, dicho entrelazamiento hace difícil la distinción entre ambos conceptos; están tan fundamentalmente intrincados que su diferenciación, de hecho, corre el riesgo de traicionar el significado específico de cada uno; particularmente, este riesgo aparece cuando se estudia la primera noción, la ontológica. A lo largo del estudio, en el trazado en detalle de esta zona del mapa, aparecerá permanentemente esta dificultad. Un

modo posible de señalar esta dificultad y no perderla de vista es a través del recurso gráfico. Aprovechando la similitud en la grafía de ambos conceptos traducidos al español, propongo una forma de distinguir estas nociones que sirva para eludir tal peligro. Así, traduciré *precariousness* como precari(e)dad, *precarity* como precaridad y cuando hable de las dos sin importar la distinción, precari/e/dad. De este modo, la tipografía sugiere que *no hay* condición ontológica que no esté articulada políticamente, no hay precari(e)dad que no esté modelada y cuyo modelado es social, dinamizado por redes de poder específicas. Estuve tentado de colocar de alguna forma esa "e" en algún lugar del término "precaridad", de manera de poder dar cuenta de que, aun cuando hubiere una inducción política a la distribución diferencial de la exposición al daño, todos los cuerpos lo están y esta condición compartida no puede anularse –tal vez a través del uso de corchetes ("[e]"), o de una "e" tachada ("~~e~~"). Esto, sin embargo, parecía hacer demasiado difícil la lectura por lo que decidí no colocarla. Espero; aun así, que dicha condición ontológica no se pierda de vista en el abordaje de la precaridad.

Realizaré el detallado de esta zona del mapa a través de una serie de pasos: en primer lugar, desglosaré más minuciosamente los conceptos a fin de que queden mejor delimitados; luego, en segundo lugar, recuperaré algunas propuestas teóricas que esclarecen el significado de las nociones de precari(e)dad y precaridad, planteos citados por Butler, pero no siempre desarrollados o sistematizados; y por último, consideraré las obligaciones éticas que se deducen de atender a la vida precaria en su doble significación.

Vida Precaria

Como ya quedó dicho, Butler postula una ontología corporal que supere la idea de un cuerpo aislado, singular y abstracto, que luego se vincula y se ubica espacio-temporalmente: en el planteo butleriano, el cuerpo *es* sus vínculos, *es* su allí (entorno y temporalidad), del que depende y por lo tanto del que no puede desentenderse. Ante esto, cabría preguntar: ¿dónde termina el cuerpo y dónde comienza su allí? Al respecto, Butler pone en duda la importancia de

señalar los límites y propone más bien prestar atención al cuerpo en tanto se encuentra inexorablemente traspasando sus propios límites cuando habla, recibe, desea y se mueve. El cuerpo está fuera de sí, en un espacio y un tiempo que no le son propios, con los que está obligado a negociar, a tal punto que probablemente debamos pensar al cuerpo como esa negociación misma. De este modo, se trata de un cuerpo abierto que lidia con su vulnerabilidad fundamental y cuyas desposesiones, en todo caso, habilitan la reivindicación de su autonomía –crucial para los reclamos feministas y de disidencia sexual. De hecho, la proclamación de esa autonomía no puede ser sino después de admitir la socialidad constitutiva del cuerpo, la esfera de la proximidad física involuntaria, la cual supone a su vez mortalidad, vida pública y exposición a la mirada de l*s otr*s. En palabras de Butler:

> Entregado desde el comienzo al mundo de los otros, el cuerpo lleva sus huellas, está formado en el crisol de la vida social; sólo más tarde, y no sin alguna duda, puedo reclamar mi cuerpo como propio, como de hecho tantas veces lo hago (VP 52).

Butler llama la atención, en ese sentido, no tanto a una metáfora de un* otr* que me constituye, sino una en la que es* otr* hace todo lo contrario: me desintegra, me desorienta y *desposee*. La autora insiste, entonces, en que el límite de quien un* es coincide con el límite del cuerpo, pero dicho límite no pertenece plenamente a ese un*.

Ahora bien, como ya quedó establecido, el modo en que se configura el vínculo de desposesión bien puede ser el del daño, modulación cuyo riesgo no puede ser socavado completamente por ningún mecanismo social. Así, en su carácter de insuperabilidad, nada puede garantizar que la exterioridad no detenga la vida corporal en cualquier momento. Butler denomina a esta consecuencia de la exposición corporal, tal como ya he adelantado, *precari(e)dad*. De este modo, la autora llama la atención a una condición socialmente compartida, la imposible garantía de persistencia en el tiempo: Tod*s somos precari*s, algo puede eliminarnos, accidental o voluntariamente, en cualquier momento; algo puede interrumpir la vida tal como la conocemos y esa

misma precari(e)dad la sufren también aquell*s que se encuentran a nuestro lado. Se trata, de esta manera, de un cuerpo abierto, de una porosidad inevitable que se encuentra expuesta constitutivamente a incursiones ajenas que pueden ponerlo en peligro, como en el caso de las enfermedades o en el de la violencia por parte de un* otr*.

Cabe decir que cuando se piensa en el esfuerzo que supone la persistencia no garantizada del cuerpo precario, cuando se aborda en definitiva la capacidad de supervivencia del cuerpo, no se apunta, según la autora, a la capacidad de supervivencia de un yo. De hecho, esta capacidad depende precisamente del vínculo con l*s demás, de aquello que precede y excede los límites de ese yo. Las fronteras del yo, en ese sentido, son una función de la relación, una que me permite vincularme a l*s demás en mi separación. Así, la capacidad de supervivencia debe ser repensada a partir de la presunción de que no es posible un "yo" sin un "tú", y aun cuando "yo" sobreviva la pérdida de varios "tú", "mi vida no es nada sin la vida que me excede, que se refiere a algún tú indexical sin el cual yo no puedo ser" (MG 72).

Respecto de la experiencia de sobrevivir a la pérdida de otr*s específicos es que Butler recupera también una reflexión sobre el duelo, la cual devuelve la fundamental estructura social del yo. En efecto, la reacción ante la pérdida posible de l*s otr*s a quienes se ama o desea, ofrece, según la autora, una lección: no podemos pensarnos si no es a través de la socialidad que nos constituye y, más aún, de-constituye. A esto se refiere Butler cuando explica cómo la elaboración del duelo tiene que ver precisamente con la aceptación de que la pérdida sufrida supone un cambio en el yo, uno que probablemente no tenga vuelta atrás. Ante la ausencia de eso que se encuentra entre el yo y aquell*s que se han ido, emerge su importancia y sus consecuencias no pueden predecirse con exactitud. En este sentido, Butler llama la atención a aquello que dijera Freud en "Duelo y melancolía" acerca de que en la pérdida de alguien "no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió" (Freud, 1917: 2) y, de esta manera, la pérdida revela el hecho de que no sólo es el "tú" lo que se perdió, sino más importante aún, lo que deja de estar es un lazo entre el tú y el yo que, al retirarse, hace inescrutable al yo. En palabras de la autora:

> …el duelo nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en formas que no siempre podemos contar o explicar –formas que a menudo interrumpen el propio relato autoconsciente que tratamos de brindar, formas que desafían la versión de uno mismo como sujeto autónomo capaz de controlarlo todo– (VP 49).

A propósito de esto, la autora habla además de la sensación de pesadumbre que recae sobre aquell*s que proyectan realizar una tarea mientras transitan la experiencia del duelo. Los planes se frustran por algo que viene de algún lado, pero que no se sabe a ciencia cierta de qué se trata. De este modo, la pérdida de l*s otr*s descentran al yo de un modo radical; la voluntad se eclipsa ante esta consecuencia de la precari(e)dad compartida y se dibuja la desintegración que provoca la alteridad.

Ahora bien, la reflexión en torno a la vida precaria no supone una perspectiva existencial de la misma como fin común de los sujetos, sino que apunta más bien a articular teorizaciones en torno a las condiciones sociales y políticas de la vida, en contra de lo que podría pensarse como un impulso interno de vivir. Así, aunque la precari(e)dad tiene que ver con la finitud y dependencia del cuerpo, debe quedar claro que no se trata de una consideración en torno a una singular relación con la propia muerte; la precari/e/dad tiene que ver más bien con el carácter sustituible y anónimo que cualquier cuerpo tiene con respecto a aquello a lo que señala ese otro concepto eminentemente político, la precaridad, esto es, la promoción diferencial de las condiciones de persistencia o de eliminación de la vida.

Así, cabe destacar que el "allí" específico de cada cuerpo no es sólo para y por ese cuerpo, sino que está antes, después y también para otr*s, albergando morfologías corporales según las cuales se distribuye la urgencia de cuidar determinadas vidas y no otras. De este modo, la manera en que una vida es precaria se juega dentro de estructuras sociales específicas. Parafraseando a Orwell, podríamos decir "Todos los cuerpos son precarios, pero algunos cuerpos son más precarios que otros".

En efecto, nadie llega al mundo sin que l* preceda una red de soportes sociales, tecnológicos, afectivos que permiten que esa vida corporal sobreviva. La infancia es,

en este sentido, una experiencia paradigmática para pensar la interdependencia y la precari(e)dad como dos caras de la misma moneda. La vida de l*s niñ*s es, en este sentido, profundamente dependiente, una dependencia que, por otro lado, se vale de una asimetría constitutiva. En palabras de la autora:

> Ningun* de nosotr*s viene al mundo independientemente. L*s niñ*s son radicalmente dependientes. Tod*s somos radicalmente dependientes, y si no somos cuidad*s por l*s otr*s, y si no confiamos en ese cuidado, no podemos prosperar, e incluso lo que llamamos nuestra auto-suficiencia, lo que sea que debería ser, no puede llegar a ser sin cierto tipo de dependencia bien lograda, una dependencia que fue dirigida y continúa siendo dirigida. Y no es como si algun* de nosotr*s, no importa que tan capacitados corporalmente seamos, superemos esa dependencia cuando nos convertimos en adult*s (Butler & Taylor, 2009: 210).

Así, la dependencia no puede relegarse a una infancia que es luego "superada" en la vida adulta. La infancia, en este sentido, no es una etapa de la vida que se supera plenamente, sino que vuelve persistentemente en formas psíquicas que desorientan a la persona adulta y, de esta manera, no podríamos desentendernos de ella (cf. Butler & Cavarero, 2007).

Otra experiencia que hace evidente la socialidad fundamental y, más aún, la interdependencia, es la de la persona con discapacidad.[16] En el diálogo que tiene Butler con la activista de la discapacidad Sunaura Taylor, Butler reflexiona en torno a la técnica de caminar que usa su interlocutora y llega a la idea de que nadie, de hecho, camina sin una técnica, sin algo que soporte ese caminar, algo que está afuera de un* mism*. La experiencia de la persona que

16 Podríamos poner en discusión los términos que se utilizan para nombrar el colectivo de personas que funcionan de un modo alternativo al cuerpo normativo/ "estándar" para quien está diseñado de manera preponderante el mundo. En efecto, el término "diversidad funcional" es reivindicado por much*s activistas para superar algunos problemas de otros modelos críticos de la discapacidad. Entre esos modelos críticos, contamos con lo que se denomina el modelo social de la discapacidad que es el que Sunaura Taylor sostiene de manera explícita en sus reflexiones. De allí que aquí mantengo el término "discapacidad" en este punto, aun cuando entiendo que es problemático. Para saber más de los modelos de abordaje de la discapacidad/diversidad funcional cf. Palacios y Romañach (2006).

utiliza una silla de ruedas para desplazarse, en ese sentido, parece hacer evidente que nadie es radicalmente autosuficiente de estos soportes sociales, tecnológicos. En palabras de la autora: "Creo que hay una idea de auto-suficiencia que podría ser una fantasía y un tipo de norma ideal que, de hecho, no se ajusta a ningún* de nosotr*s o nos ayuda a pensar acerca de cómo nos movemos o por qué nos movemos como nos movemos" (Butler & Taylor, 2009: 187).

Las personas con discapacidad, además, hacen evidente –así como quienes expresan su género de un modo disidente de la norma heterosexual– que el cuerpo se encuentra sujeto a normas que determinan que actúe de un modo y no de otro, y que ciertas partes del cuerpo hagan ciertas actividades y no otras. La "correspondencia" de cierta parte del cuerpo con cierta actividad le permite a Butler, en ese sentido, reflexionar en torno a morfologías corporales que los cuerpos que transgreden normas raciales, de género o de capacidad, suelen desafiar.

A propósito de estas morfologías corporales es que aparece la necesidad de pensar en la *precaridad* como resultado de que se aprehenda un cuerpo de un modo y no de otro. Así, la precaridad acontece y se maximiza cuando el allí específico de un cuerpo vulnerable –perteneciente a una población o a una porción de la población particular– se modela en la forma políticamente inducida de exposición exacerbada al daño. Se trata, de este modo, de una categoría que da nombre a efectos restrictivos de las normas de reconocimiento, las cuales configurando ciertos cuerpos y poblaciones como amenazas para la vida, las hacen eliminables, ya sea por indiferencia ante su sufrimiento como por una persecución deliberada por parte de instituciones o del estado. Así, el término refiere tanto a la regulación de los afectos frente a estos cuerpos, conducente al despliegue de una serie de mecanismos para eliminarlos, como a los mecanismos mismos. De hecho, en el contexto de su discusión con Athanasiou, Butler no atiende tanto a la precaridad en tanto distribución diferencial del afecto frente a la pérdida, sino más específicamente a la sustentabilidad del animal humano. La autora retoma, en ese sentido, la conceptualización de su interlocutora en torno a aquell*s cuyo "lugar propio es no ser" (cf. Butler & Athanasiou 19ss.), cuyas vidas pueden ser descriptas a través de una condi-

ción inducida de exposición diferencial al daño, la violencia, la pobreza, el endeudamiento y la muerte, esto es, la precaridad. En otras palabras, la falta o la deficiencia de los apoyos sociales básicos, los cuales son explicitados en el planteo butleriano: "la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión" (MG 41).

Para Butler, de esta manera, la precaridad apunta a describir el proceso a través del cual una población es forzada a acostumbrarse a la inseguridad. La precarización, en tanto proceso a través del cual se maximiza la precaridad (cf. Butler en Puar, 2012), opera a través del desempleo o la inestabilidad laboral, produciendo así pobreza e inseguridad acerca de un futuro económico y marcando a esa población como prescindible o completamente abandonada. Los registros afectivos de la precarización tienen que ver, de esta forma, con un sentimiento vívido de la precari(e)dad, resultando en un sentido dañado del futuro o en una ansiedad alta frente a cuestiones de enfermedad o mortalidad. Esta ansiedad, a su vez, debilita el cuerpo en cuestión y el círculo se hace vicioso.

En síntesis, una reflexión en torno a la vida precaria debe tener en cuenta las dos dimensiones, ontológica y política, precari(e)dad y precaridad, nociones inextricables que, en su cruce, permiten el abordaje de contextos socio-políticos específicos.

Algunas puntualizaciones de la propuesta butleriana en torno a la precari/e/dad

Cabe decir que, aun con esta primera aproximación a los conceptos que rodean a las reflexiones en torno a la vida precaria, algunas partes de esta zona permanecen semi-oscuras, o merecen cierto detenimiento que las esclarezca un poco más. Este esclarecimiento parece poder lograrse a través de la explicitación de ciertas recepciones que realiza Butler de fuentes teóricas que aparecen permanentemente en sus conceptualizaciones. Para una mejor organización de esta parte del capítulo, dividiré las fuentes en dos, por un lado aquellas que apuntan más a la noción de precari(e)

dad, y por otro, aquellas que lo hacen más a la de precaridad. Cabe insistir aquí que, al igual que las nociones en cuestión, la distinción es difícil de realizar y puede traicionar el significado de cada una de las subdivisiones.

Algunas puntualizaciones en torno a la precari(e)dad

El esclarecimiento de la zona del mapa que indica el concepto de precari(e)dad compartida se realiza a partir del estudio de dos recepciones específicas de Butler. En primer lugar, el planteo ético de Emanuel Levinas, el cual pareciera limitar el carácter hegeliano de la propuesta butleriana y ser más pertinente para una reflexión en torno a las obligaciones éticas que se tiene con l*s otr*s más allá de la lógica del reconocimiento. En segundo lugar, algunos conceptos asumidos por Butler del planteo de Hannah Arendt, el cual, a mi entender, no es tan importante para comprender la generalidad de la propuesta butleriana, pero aun así ofrece cierta fecundidad teórica de la que es difícil desentenderse para dilucidar las consecuencias éticas y políticas de la afirmación de una precari(e)dad compartida. La elección de est*s dos autor*s por parte de Butler tiene que ver con la necesidad de pensar una ética judía postsionista en el contexto de la disputa por un Estado de Israel en guerra contra el pueblo palestino. La autora se refiere, en este sentido, a una perspectiva judía de cohabitación que es alternativa a la que se concreta en las políticas sionistas del Estado de Israel. La idea de dar cuenta de estas dos fuentes filosóficas en particular proviene, en efecto, de la lectura de la conferencia de Butler “Vulnerability, Precarious Life and Ethics of Cohabitation” en sus diversas versiones (2011c; 2012d; 2014a) en las que la autora parece dar cuenta de su deuda con estos planteos de manera más clara y acabada que en textos anteriores.

Butler lee a Levinas. Rostro y responsabilidad ética.

El primer planteo que abordaré a fin de dar mayor

claridad al mapa butleriano es el del filósofo lituano judío Emmanuel Levinas. Puede decirse que Butler (cf. 2006c; VP; MG; PW; D; 2011a; 2012d; 2014a) estudia la propuesta de este autor en vistas de problematizar una ética que permita hacerle justicia a la precari(e)dad compartida. Para ello, la autora examina la noción de responsabilidad levinasiana, según la cual el vínculo ético surge como consecuencia del sometimiento a la interpelación no querida del* Otr*. [17]Habría, de este modo, una primacía del Otr* por sobre el yo que Levinas llama "persecución", esto es, lo que sucede sin la justificación de ningún acto de mi parte, la región de la existencia que es radicalmente no querida, la intrusión primaria e inaugural del* Otr* en mí (cf. Levinas, 1987). En otras palabras, el* Otr* condiciona mi existencia, antecede a mi voluntad y posibilita la autorreflexión, esto es, la posibilidad de referirme al "yo" en acusativo ("me"). La escena de constitución, en este sentido, es irrecuperable, no podemos narrarla, pues es previa al mundo de las coordenadas espacio-temporales que definen la ontología. De este modo, se trata de una esfera "preontológica", es decir, una que hace posible el acceso al mundo fenoménico de personas y cosas, el cual aparece luego de la formación de un yo; es de hecho su condición de posibilidad. De modo unilateral, entonces, el "yo" pre-emerge como una susceptibilidad radical sometida a la intrusión del* Otr*. Así, Levinas utiliza el lenguaje de la pasividad, una que es anterior incluso a la posibilidad de determinar la diferencia entre pasividad y actividad del sujeto: la subjetividad es, antes que nada, sensibilidad a la proximidad del* Otr*. En este sentido, el autor busca alejarse del lenguaje husserliano de la intencionalidad, según el cual habría una conciencia que tiende a las cosas, una actividad que proviene de la subjetividad. Contrario a esto, Levinas evita la conceptualización de la alteridad en términos de fenómeno, hablando más bien del* Otr* como enigma, "refractario a la intencionalidad y opaco al entendimiento" (Critchley, 2004: 14).[18] En efecto, es* Otr* tampoco es un alter-ego, sino que

17 Escribiré "Otr*" cuando me refiera a la alteridad levinasiana, a fin de respetar la idea de Levinas de una asimetría ontológica entre el "yo" y es* otr*. Volveré a escribir "otr*" una vez señalada la crítica de Butler a esa asimetría.

18 Volveré a esto en el capítulo siguiente cuando me refiera a la subjetividad como pasividad en la teorización del placer sexual.

pertenece a otra patria, no comparte conmigo un concepto común, el* Otr* no está en categorías, el* Otr* y yo somos completamente diferentes. De este modo, no se comprende al Otr*, no se l* reduce a sí, no se l* asimila sino que somos cuestionad*s por es* Otr* en su espontaneidad. Dicho cuestionamiento se da en la escena cara a cara, la cual produce un extrañamiento de es* Otr* que no se deja apresar en los pensamientos y posesiones del Mismo. A esto llama Levinas *ética.* El rostro del* Otr* es el que me cuestiona, el que me interpela, el que me *habla*:

> El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la *idea de lo Otro en mí,* lo llamamos en efecto rostro. Este modo no consiste en figurar como tema ante mi mirada, sin exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino χαθ'αυτό. *Se expresa* (Levinas, 1999: 74).

Ahora bien, la recuperación butleriana del planteo de Levinas, como era de suponer, es bastante particular. En efecto, la autora no sigue en todo la propuesta levinasiana y ésta pareciera servirle más que nada para reforzar sus propias conceptualizaciones en torno a la primacía de la alteridad por sobre el yo, prestando especial atención a una problematización de orden ético en la que la violencia y la posibilidad de muerte son centrales. Así, lo que parece serle más útil a los fines teóricos de Butler es la formulación de la estructura cara a cara en la relación ética a la que ya hice referencia. De este modo, en el análisis que hace la autora de la propuesta levinasiana parecieran haber por lo menos tres mensajes y una acotación que los cuestiona.

El primer mensaje implícito del rostro es "No matarás", esto es, el mandato bíblico que prohíbe tal violencia. Éste es el significado tácito de la exposición, la cual se ofrece en una demanda fundamental. La singularidad aparece entonces en la formulación del mandamiento que interpela al yo, a uno que es único: respecto de esa orden el yo no es remplazable. Ese mandamiento interpela además desposeyendo al sí mismo y vaciándolo ontológicamente. De este

modo, el sí mismo no es sustancia ni el mandamiento es ley codificable; ambos son vínculos que obligan y vacían.

En segundo lugar, en su indefensión, el rostro provoca la tentación de asesinar a es* Otr* que se expone. En palabras de Levinas:

> El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El otro es el único ente al que puedo querer matar. Puedo quererlo. Y, a pesar de ello, este poder es todo lo contrario del poder. El triunfo de ese poder es su derrota como poder. En el mismo momento en que mi poder de matar se realiza, el otro se me ha escapado (...). No lo he mirado a la cara, no me encontrado con su rostro. La tentación de una negación total (...) es la presencia del rostro. Estar en relación con el otro cara a cara es no poder matar. Y ésta es también la situación del discurso (Levinas, 2001: 21).

En tercer lugar, es* Otr* que parece llamar a la agresión y la violencia al mismo tiempo que demanda no hacerlo, se encuentra, en el esquema levinasiano estudiado por Butler, amenazando permanentemente con ocupar el lugar del yo, asediándolo de modo tal que pone en cuestión su derecho a la supervivencia. De esta manera, podríamos decir que es esa forma en la que Otr* se vincula con el yo la situación más justificada para provocar su muerte. Levinas habla, en ese sentido, de "substitución", de modo que el "yo" es hostigado por Otr* desde el comienzo. Así, la forma que adopta la persecución es la sustitución misma: "algo se sitúa en mi lugar y surge un 'yo' que no puede entender su lugar de otro modo que como ese lugar ya ocupado por otro. En el comienzo, entonces, no sólo soy perseguida sino asediada, ocupada" (DCSM 125). La alteridad, por tanto, amenaza permanentemente por tomar mi lugar y me mantiene rehén de esa amenaza, de modo que la individualidad al estilo liberal, la cual implica cierta decisión de ser afectad* o no, es imposible: Yo ya fui afectad* antes de cualquier tipo de deliberación.

Quisiera sugerir, entonces, que podríamos traducir lingüísticamente la demanda del rostro del* Otr* en una triple ligazón con la muerte. En primer lugar, no temporal sino analítico, el mandato bíblico "No matarás"; en segundo

lugar la tensión con la tentación que lleva el impulso asesino o, lo que podría traducirse como un "Mátame"; en tercer lugar, (no) justificando el asesinato, una amenaza persistente de ocupar el lugar del yo y desplazarlo, o lo que podría describirse con una frase con la que el* Otr* interpelaría al yo: "Te mato". En efecto, cabe aclarar que para Levinas, aun cuando es* Otr*, en su primacía, ponga en cuestión mi derecho a la existencia, la autoconservación no puede ser el motivo de la relación ética, sino que la posibilidad misma de decirme "yo" me obligó a una relación ética que preserva al* Otr* desde antes de que pueda siquiera poner en cuestión esa situación.

Butler, sin embargo, llama la atención acerca de la inefabilidad del mensaje del Rostro, el cual pareciera "decir", antes de cualquier narrativización, el gemido del sufrimiento. En palabras de Butler,

> [a]sí, el rostro, el nombre para el rostro, y las palabras por las cuales vamos a comprender su significado –"No matarás"- no transmiten con exactitud el significado del rostro, puesto que al final de la cadena parece estar la vocalización sin palabras del sufrimiento que marca los límites de la traducción lingüística. Si tuviéramos que poner su significado en palabras, el rostro es aquello para lo que no hay palabras que puedan funcionar. El rostro parece ser una especie de sonido, el sonido de un lenguaje vaciado de sentido, el sustrato de vocalización sonora que precede y limita la transmisión de cualquier rasgo semántico (VP 168-169).

En este sentido, el rostro ofrece el mensaje indecible de la precari(e)dad; su triple mensaje, por tanto, en la recepción específicamente butleriana de la propuesta de Levinas, es consecuencia de una exposición fundamental que señala los límites de la articulación lingüística.

Ahora bien, surge un problema entre los mensajes del rostro, particularmente entre el primero y el segundo, los cuales entran en contradicción. Del tercer mensaje, del "Te mato", Levinas tiene el cuidado, como ya quedó dicho, de desatender el motivo de la autoconservación para vincularse responsablemente con Otr*. El primer y segundo mensaje, por su parte, configuran una situación paradojal en la que, mientras se abre la tentación de matar, dando cuenta

además de la capacidad fundamental de asesinar, se prohíbe esta misma competencia. Es así que la relación ética se convierte en lucha entre estos dos mensajes, una "ansiedad que permanece abierta, que no resuelve las ambivalencias mediante la deslegitimación sino que, antes bien, da origen a cierta práctica ética, que es también experimental y que trata de conservar la vida en vez de destruirla" (MG 243). Ansiedad que, por otro lado, tiene que ver con esta necesidad de plantear un vínculo responsable con el* Otr*, previo al conocimiento de sus circunstancias particulares, una situación de tensión permanente que no resulta en una convicción respecto del Otr*, sino una vigilancia persistente del daño que desde ya estoy tentad* a hacerle a ese rostro que se muestra en su indefensión. Lo que se plantea como ansiedad en tanto lucha interna entre respuestas al rostro es también una ansiedad en tanto intranquilidad persistente ante ese rostro frente al cual ya soy culpable. En efecto, la idea de una ética como ansiedad como recupera Butler del planteo levinasiano (cf. Butler, 2006c) es coherente con los cuestionamientos que hace la autora a las reflexiones honnethianas en torno a la reificación (cf. Capítulo 3).

Hasta aquí, he expuesto lo que acerca a Butler a Levinas. Sin embargo, cabe decir en este punto que la autora realiza algunas críticas a las formulaciones levinasianas que la alejan de su planteo, y que hacen aparecer, en efecto, la especificidad de su recepción.

En primer lugar, Butler entiende a la figura levinasiana de Otr* en una versión menos mística que Levinas. De este modo, lo que se hace conocer en el rostro de Otr* no es "la voz de nadie, la voz de un dios escondido como infinito y preontológico" (DCSM 126). En ese sentido, aun cuando la autora acepta el modelo levinasiano para pensar la relación ética con Otr*, lo comprende más bien cercano a una idealización de la vida social. De esa manera, la alteridad levinasiana –con sus múltiples mensajes y demandas– pertenece más bien a la estructura diádica idealizada de la vida social (cf. DCSM 126).

En segundo lugar, Butler cuestiona la asimetría ontológica en el planteo levinasiano. Para Levinas, efectivamente, no puede ser la reciprocidad la base de la relación ética. La alteridad está en una relación asimétrica con el yo y el egoísmo resulta ser, precisamente, el fracaso de la éti-

ca. La autora busca entonces pensar una reciprocidad que no se reduzca al egoísmo, esto es, la conceptualización de una co-pertenencia que tenga que ver precisamente con el carácter social compartido. Si es cierto que nuestra vida es "nuestra" en un sentido que se deriva de la esfera social, del mundo del que dependo, no podemos hablar de una distancia tan radical entre el sí mismo y el otr* como la que propone Levinas. Estamos, en efecto, aunque distint*s, obligad*s/atad*s un*s a otr*s y a los procesos de vida que exceden la forma humana. El hecho de que la vida de un*, en este sentido, es también la vida de otr*s, incluso cuando esta vida es y debe ser distinta, significa que el límite propio es a la vez un límite y un sitio de adyacencia, un modo de proximidad y de ligazón espacial y temporal. La exposición mutua supone así cierta reciprocidad que, sin embargo, no vuelve a poner en escena el motivo de la autoconservación, sino, por el contrario, a la precari(e)dad compartida.

En tercer lugar, Butler señala una incoherencia en el corazón de la propuesta levinasiana, una que se funda en sus presupuestos racistas (cf. Butler 2014b: 71). Cabe recordar aquí que Levinas, explícitamente sionista, negaba el estatuto de "Otr*" a los pueblos que profesaban el Islam. De hecho, en ciertos pasajes de su obra, habla el autor de "los asiáticos" apareciendo en forma de hordas sin rostro (*faceless*) e intentando tragar al pueblo elegido, el cual, en todo caso, debe protegerse de ellas (cf. Levinas, 2008). Por otro lado, para Levinas, procurando alejar la relación ética del orden de lo racional griego, la considera sólo posible en un contexto específico: las coordenadas judeo-cristianas. Butler recuerda, en este sentido, que la ética que propone Levinas es precontractual, de modo que soslaya el conocimiento de otr* como fundamento y la aceptación voluntaria del vínculo, lo cual, extrañamente, el autor niega a los "asiáticos". Para Butler, entonces, se trata de leer a Levinas contra él mismo en estos aspectos. La autora intenta así alejarse críticamente de la exclusividad judía y se vale para ello de una figura que es propuesta por el mismo Levinas: la *substitución*, tal como fue presentada párrafos arriba. Ésta pasa todo el tiempo, no es algo que sucedió alguna vez y para siempre e implica que cierta transitividad entre el "mi" y el* Otr* es irreductible y no está bajo mi control. Consecuencia de esa irreductibilidad es que el lu-

gar "en donde un* está" ya se encuentra interrumpido por la demanda del* otr*. Así, la usurpación ya ha tenido lugar y me ha atado de antemano a es* otr*. En efecto, cuando digo que mi lugar ha sido usurpado es precisamente cuando aparece el "mi". En la substitución como relación ética emerge entonces la pregunta ética por la *cohabitación*, la cual será luego desarrollada a través de la propuesta de Arendt. Butler lee así la usurpación en un sentido político que probablemente Levinas no hubiese aceptado dentro de sus reflexiones éticas.

En cuarto lugar, la autora entiende que es necesario *politizar* la ética levinasiana. Butler se pregunta, en ese sentido, cómo el rostro y su demanda sobreviven en el ámbito de lo político, esfera que en la propuesta levinasiana se da cuando aparece un tercero. En consonancia con ello, la autora se interroga acerca de por qué o cómo muchas personas pueden decirle "no" al rostro. A partir de estas preguntas, Butler recupera la idea arendtiana de que el ámbito de lo político es el ámbito de la pluralidad, de manera que si temo por la violencia que otr* puede sufrir por parte mía, también debo temer que ese sufrimiento pueda infligírselo cualquier otr* que no sea yo. Resuelve, entonces, que el orden ético, la relación no alérgica con otr*, sólo puede emerger dentro de los términos del conflicto político (cf. PW 57ss).

En quinto lugar, Butler destaca la necesidad de repensar el lugar de la vulnerabilidad corporal en el planteo levinasiano. Esto sucede cuando la autora habla específicamente de la noción de vida precaria. Allí, entiende Butler que, si bien Levinas comprendió muy bien la importancia de la vulnerabilidad, no logró vincularla explícitamente con una política del cuerpo; éste no tiene lugar en su ética (cf. Butler, 2014a).

Por último, la autora busca problematizar la mediatización del encuentro con la alteridad. En efecto, sostiene Butler, la irritación, la impugnación y la crítica dependen de marcos visuales y discursivos que permiten la relación con el rostro en sentido levinasiano. En este sentido, la autora acepta la premisa según la cual la responsabilidad implicaría antes una capacidad de respuesta, de modo que se hace urgente atender críticamente a las disposiciones afectivas que se le exige a la responsabilidad política: la

indignación, el deseo (sexual), la esperanza, entre otros.

**Butler lee a Arendt
Cohabitación y pluralidad**

Como ya adelanté, Butler asume la tarea de pensar una perspectiva no sionista de cohabitación, la cual se nutre del planteo levinasiano, estudiado en el apartado anterior, y el de la pensadora alemana Hannah Arendt. En efecto, Butler (cf. QCEN; PW; D; 2009b; 2011c; 2011d; 2011e; 2012d; 2012e; 2014a) lee críticamente diversos textos arendtianos, entre los que se destaca particularmente la cobertura periodística y filosófica del juicio a Adolf Eichmann por sus crímenes durante el régimen nazi: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1999). De ese texto, Butler destaca lo que ella llama una *ética de la cohabitación*, la cual puede entreverse en la sentencia ficcionalizada de Arendt a Eichmann.

Luego de un abordaje de todo el juicio, de los diversos testimonios y de la figura del funcionario nazi, Arendt concuerda con la condena que decide el tribunal de Jerusalén pero considera que su justificación no es correcta. La autora cree que la pena capital fue el resultado del deseo de venganza del tribunal ante un delito contra la naturaleza, cuestión que ella juzga bárbara y rechazable. En consecuencia, la pensadora alemana ofrece una versión propia de la sentencia, en la que interpela directamente a Eichmann a través del pronombre "tú". Si bien a lo largo del texto queda claro que la principal crítica de Arendt apunta a la mediocridad y la incapacidad de pensar del acusado, Butler trae a primer plano lo que cierra la sentencia arendtiana, esto es, lo que justificaría la pena capital:

> "del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que *no deseaban compartir la tierra* con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación —como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que

has de ser ahorcado" (Arendt, 1999: 166, la cursiva es mía; las comillas son del original).

Así, Arendt acusa a Eichmann de haber pretendido decidir con quiénes cohabitar la tierra. La autora sostiene que esta pretensión está prohibida y esta prohibición constituye, de hecho, la posibilidad de la política y la libertad, pues éstas se fundan en la pluralidad. Tal pluralidad, en efecto, se ve interrumpida por el genocidio, por la elección deliberada de cuáles poblaciones deben vivir y cuáles no. En palabras de Butler: "Sin esa pluralidad, cuyo carácter no podemos escoger, nos es imposible ejercitar nuestra libertad, no tenemos posibilidad de elección y, por tanto, sin esa elección no somos personas" (2014a: 63). Más radicalmente aún, la propuesta arendtiana permite pensar en que no sólo se trata de no elegir con quién cohabitaremos la tierra, sino llevar adelante además acciones que ayuden a preservar la vida de aquell*s que no elegimos y con los que no compartimos ningún sentido de pertenencia social, a fin de preservar así la pluralidad que posibilita la libertad y la política. Butler agrega que no es sólo un compromiso con l*s otr*s habitantes sino también con el ambiente mismo, con la Tierra, procurando ofrecer una perspectiva ecológica al antropocentrismo arendtiano.

A propósito de la pluralidad, cabe recordar la conceptualización arendtiana de ésta como una condición humana. Arendt habla de tres actividades a las que corresponden tres condiciones fundamentales de la vida humana en la Tierra: a la labor le corresponde la vida misma, al trabajo la mundanidad y a la acción la pluralidad. Esta última se realiza sin mediación de cosa alguna y corresponde a la condición según la cual los diversos seres humanos viven en la Tierra y habitan el mundo, iguales en esta condición pero diferentes en su singularidad. En este sentido es que Arendt deja claro que no es lo mismo alteridad que pluralidad. La alteridad humana, de hecho, puede comunicarse a través de la acción y el discurso, y esta distinción resulta en la unicidad de cada ser humano. Así, la pluralidad es definida como "la paradójica pluralidad de seres únicos" (Arendt, 2009: 200). Se trata además de la *conditio per quam* de la vida política. Labor, trabajo y acción se vinculan además con otras dos condiciones más fundamentales aún: la mor-

talidad y la natalidad. De las tres actividades, sin embargo, la acción es la que mayor relación tiene con la natalidad: "el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar" (Arendt, 2009: 23). En consecuencia, si es cierto que la acción es la actividad fundamental de la vida política, la natalidad, y no la mortalidad, será su categoría más importante. La acción, además, se vincula con lo inesperado, con lo nuevo que trae cada recién llegado y que, en última instancia, es singular. De allí resulta la importancia de la pregunta que se le hace a este ser singular recién llegado: ¿quién eres? (que cabe recordar es una de las formas lingüísticas del de deseo de reconocimiento para Butler). La respuesta a esta pregunta está implícita en el discurso y la acción. Más fuertemente aún, en el discurso que acompaña a la acción, la cual, de otro modo, no sería reveladora. En ese sentido, ninguna otra actividad precisa discurso como la acción. Esta revelación, sin embargo, no es voluntaria, no se tiene el control sobre el quién y es probable, dice la autora, que l*s otr*s tengan mayor precisión a la hora de responder a la pregunta por el quién –esta idea es retomada por Cavarero en su conceptualización de la identidad como deseo de narración en *Relating Narratives* (2000), texto del que Butler es deudora.

La capacidad reveladora pasa a primer plano, como es evidente, cuando se está con otr*s en contigüidad y es imposible controlarla; no se puede regular y ocultar. Para Arendt, esto falla cuando no se está con otr*s sino a favor o en contra de l*s otr*s, como en el caso de la guerra, o del genocidio, crimen del que acusa Arendt a Eichmann.

Ahora bien, cuando los seres humanos se juntan a través de la acción y el discurso cobra existencia lo que Arendt denomina *espacio de aparición*, el cual, en consecuencia, precede cualquier forma institucionalizada de esfera pública. Este espacio no sobrevive al movimiento que lo constituye, desapareciendo una vez que se dispersan quienes le dieron lugar o detienen la actividad realizada.

Butler asume entonces el carácter crucial de la pluralidad para la vida política, pero se interroga acerca de los soportes materiales y exclusiones constitutivas de esa pluralidad. Para Arendt pareciera que los cuerpos que no

entran dentro del espacio de poder que puede generar el espacio de aparición, no se les hubiera conferido realidad en absoluto. Se configura así un ámbito pre-político o extra-político que coincide, en el esquema de la polis griega que Arendt asume, con la esfera en la que se mueven esclavos, mujeres y niñ*s. Se deja afuera así agencias políticas que no se reducen a ese espacio "público", además de desentenderse de las exclusiones constitutivas de ese espacio. En otras palabras, aquell*s que, excluíd*s de la esfera pública, aun así actúan.

Estos cuerpos, en efecto, son precarios, expuestos de manera exacerbada a la violencia policial, militar y privada –aquello que nombra el concepto de precaridad. El ataque a esos cuerpos, sostiene Butler, tiene que ver con el ataque al derecho mismo, pues son los cuerpos los que ejercen ese derecho en la calle. El ejercicio no codificado, y hasta resistido por el Estado, del derecho a aparecer públicamente que estos cuerpos ejercen hace emerger un derecho fundamental, propuesto por la misma Arendt: el *derecho a tener derechos*. Tal derecho no es el resultado de una estipulación metafísica o de una ley natural sino que se trata de la persistencia del cuerpo contra las fuerzas que buscan monopolizar su legitimidad.

Arendt postula, de hecho, una serie de derechos básicos necesarios para la supervivencia de la comunidad humana, y cuya condición es que no se fundan en ningún tipo de institución social o gobierno. Se trata, en efecto, de derechos prelegales, ni autorizados por el Estado ni naturales, y que remiten al carácter comunitario que garantiza los derechos: derecho de pertenencia a una comunidad organizada, y derecho a tener derechos (cf. Arendt, 1998: 247). Respecto de este último, Butler realiza una consideración postestructuralista que esclarece su fundamento político cuando, en QCEN, discurre filosóficamente en torno a las marchas de residentes ilegales en California en la primavera de 2006 (cf. Mattio, 2012). En dicho contexto, l*s inmigrantes cantaron en español el himno de los Estados Unidos, ejerciendo un derecho a reunión en contra de lo que el estado mismo les autorizaba y cuestionando el requisito monolingüístico de la identidad nacional. Así, a través de un ejercicio colectivo de traducción, articularon una serie de derechos de los que no gozaban pero que, de cualquier modo, ejercieron de

modo incipiente. En efecto, Butler entiende que se trata de un ejercicio performativo, en tanto que "está estableciendo a través de su enunciación el derecho a tener derechos sin que haya un precedente para esta reivindicación, aparte de la propia reivindicación" (Butler, 2009b: 328). En ese sentido, no es que se nace iguales, sino que esta igualdad es resultado de la construcción performativa y colectiva. De este ejercicio de contradicción performativa depende, de hecho, la posibilidad de una política de cambio radical. En palabras de Butler, "ejercer una libertad y afirmar una igualdad en relación con una autoridad que excluye ambas es mostrar cómo la libertad y la igualdad pueden y deben ir más allá de sus articulaciones existentes" (QCEN 89).

Ahora bien, Butler insiste en que estos cuerpos, para persistir, precisan de soportes materiales tales como la alimentación, la vivienda, el abrigo, los cuales son muchas veces, de hecho, los reclamos que movilizan la acción concertada, aquella que surge precisamente cuando los cuerpos aparecen juntos. Así, el acto performativo de ejercer el derecho (extralegal) de existencia sin poseerlo se hace en un ámbito de precari(e)dad, que toma la forma de un ejercicio precario a fin de mover las categorías temporales en contra de la precaridad.

Ya en esta conceptualización en torno a la precari/e/dad aparece, entonces, con más claridad la distancia entre Butler y Arendt. En ese sentido, cabe recordar que, para Arendt, en la actividad de la labor, el ser humano no está ni con el mundo ni con l*s demás, sino sólo con su propio cuerpo. Se trata, por lo tanto, de una actividad fundamentalmente antipolítica, pues no se vincula con la pluralidad, además de que está atada a cosas (cf. Arendt, 2009: 234-235). Así, si es cierto que la dependencia corporal, la carestía, el hambre, la necesidad de vivienda, de protección, aquello que nos permite vivir y prosperar, pertenecen al ámbito de lo privado, el cuerpo hablante tan importante para la explicación de lo político en su propuesta, no está sostenido por políticas de distribución alimentaria, de vivienda o de trabajo reproductivo; cuestión que es inaceptable en la propuesta butleriana y desde una perspectiva feminista en la que se insiste en que lo personal es político (cf. Millet, 1995).

El genocidio que, en términos arendtianos, es conse-

cuencia de la negación de la cohabitación, es para Butler también el resultado de la negación de la vulnerabilidad como hecho político: puedo ser destruid*, pues (en un sentido existencial) dependo de l*s otr*s para persistir, y más importante aún (en un sentido político) porque dependo de la organización y protección de necesidades corporales a través de relaciones e instituciones sociales, políticas y económicas.

En otras palabras, no hay pluralidad posible sin los soportes materiales que sostengan la vida en común, sin una serie de mecanismos sociales que minimicen la exposición al daño, aun cuando no puedan socavar completamente el riesgo de destrucción. Así, en el caso de las manifestaciones multitudinarias en la calle se construyen ciertas redes que permiten la supervivencia en ese espacio de aparición que constituyen quienes actúan y hablan de manera concertada. En consecuencia, no puede excluirse aquello a lo que apunta la actividad de la labor del ámbito de lo político; dicha actividad es parte constitutiva del mismo, además de movilizar muchas veces los conflictos de la vida política. En efecto, en torno a las demandas de atención a las necesidades básicas de las poblaciones suelen estructurarse muchas de las luchas sociales contemporáneas. En definitiva, a través de los conceptos de precari(e)dad y precaridad, Butler insiste entonces en politizar la vida precaria en contra de las concepciones arendtianas de la labor como actividad solitaria.

Otro problema en el planteo arendtiano que encuentra Butler es a propósito de los vínculos que unen pensar y pluralidad, sabiendo que Arendt distingue entre pensar como una actividad dentro de la esfera del sí mismo, y actuar como una actividad cuyo requerimiento indispensable es la pluralidad. Efectivamente, a fin de sostener que el crimen de Eichmann fue su falta de reflexividad, Arendt tiene que unir no-pensar con genocidio, o sea, pensar íntegramente relacionado con la afirmación de cohabitación plural. La distinción entre pensar y actuar es cuestionada, sin embargo, por la misma Arendt cuando el pensar toma la forma de juzgar y el juicio es una especie de acción. De hecho, las reflexiones en torno al juicio son confusas y a veces contradictorias en los textos arendtianos (cf. Bernstein, 1991, 253-271); basta con decir que el juicio es una

actividad mental que no deja el mundo de las apariencias, que atiende a lo particular y que se pone a prueba en el diálogo con otr*s. Por su parte, el pensar implica mantener algún tipo de compañía con un* mism*, de modo que eso supone algún tipo de auto-constitución. Por otro lado, actuar sigue significando mantener compañía con otr*s, la pluralidad generalizada que Eichmann pretende destruir, la pluralidad de un "nosotr*s" en nombre del cual Arendt lo condena a morir. En ese sentido, la distinción entre pensar en forma de juicio y actuar es difícil de sostener para Butler, pues pareciera que nos conduce a que pensamos por nosotr*s mismos en relaciones diádicas, en diálogos entre el sí mismo y otr*; pero sólo cuando estamos involucrad*s con otr*s much*s, una pluralidad que exceda las relaciones diádicas, somos capaces de acción, es decir, ejercer el poder. Ahora bien, el "yo" se constituye a través del lenguaje y esto ya es un acto performativo y una versión de acción. Pregunta entonces Butler: "¿No nos ha dicho ella ya que la pluralidad es germinal en el pensamiento?, ¿podemos tener pensamiento que no es de algún modo relacionado con la acción, o para ponerlo más claramente, ya una acción incipiente en un modo u otro?" (PW 173).

Si bien Arendt deja claro que una distinción entre la pluralidad que se da en el encuentro con un* mismo con la pluralidad que se da en la compañía con l*s otr*s, no es absoluta, para Butler, la autora alemana debiera haber acentuado más que la socialidad precede y posibilita lo que llamamos pensar. Podemos tener un diálogo con nosotr*s mism*s porque ya hemos estado involucrad*s en diálogos con otras personas. Podemos responder a otr*s éticamente porque hemos sido interpelad*s antes. La socialidad es, en efecto, una huella animada en todo y cualquier pensamiento que llevemos adelante. Aquí, la primacía levinasiana de la alteridad parece ser más pertinente que la formulación arendtiana del pensar; o por lo menos parece completarla.

Butler entiende, por otro lado, que Arendt asume una voz soberana extralegal para condenar a Eichmann, lo que la deja en contra de las consecuencias radicalmente igualitarias de su teoría de la pluralidad. A propósito de esto, Butler no apunta a decir que Arendt suscribe exclusivamente a una noción de acción soberana o a formas sociales de deliberación, sino justamente que el hecho de que sus

teorizaciones vacilan entre esas dos resulta en una dimensión irresoluble de su propuesta.

Por otra parte, la autora sostiene que, si bien Arendt insiste en que la libertad requiere actuar concertadamente, no considera con mayor claridad y énfasis la no-libertad (*unfreedom*) que condiciona la cohabitación. En efecto, la cohabitación como no elección de con quienes compartir la tierra señala la dimensión no voluntaria de la libertad, aquella que funciona como su condición de posibilidad y que, sin embargo, puede resultar en vínculos agresivos o violentos. Es justamente esa no-libertad la que puede llevar a la tentación de asesinar al* otr* con quien no se ha decidido cohabitar la tierra, de modo que merece un abordaje que Butler no encuentra en la obra arendtiana. En otras palabras, para Butler, la pensadora alemana no logra formular una teorización en torno a la relación entre no-libertad y libertad que parece imprescindible, una reflexión que atienda a la imposibilidad de elección que se encuentra en el corazón de la cohabitación como aquella condición que puede provocar agresión y hostilidad. Para Butler, en ese sentido, debe pensarse la cohabitación no tan sólo como una meta política, sino más aun como una condición fundamental de existencia social.

En síntesis, Butler se encuentra en deuda teórica con las formulaciones levinasianas de responsabilidad, la cual es precontractual, supone la primacía de la alteridad y pone en el centro de la escena la vulnerabilidad y la subjetividad como pasividad. Sin embargo, la versión butleriana de Levinas no renuncia a cierta reciprocidad, la cual no redundaría, en efecto, en egoísmo. La autora, en este sentido, cuestiona así la asimetría ontológica del Otr*, el cual, además, no tiene un lugar preontológico y cuasi-divino como en el planteo levinasiano, sino que procede de la idealización de la vida social.

Por su parte, Butler también recupera reflexiones de tinte arendtiano en lo que respecta a una ética de la cohabitación y a la pluralidad como condición de lo político, llamando la atención a la imposibilidad de elección en el corazón de la libertad, cuestión no elaborada lo suficiente en el planteo de la pensadora alemana.

En definitiva, en la precari(e)dad resuenan problema-

tizaciones específicas de la filosofía de tradición judía que no niegan la centralidad de la violencia y en las que se busca hacer justicia a la vulnerabilidad y a la dependencia a la alteridad sin eludir el riesgo que eso constituye. Esa dependencia, sin embargo, contrario a lo que postula Levinas, no es pre-ontológica, sino fundamentalmente fenoménica, lo que permite, de hecho, que cobre especial importancia el relato de es* otr* que me desposee, la respuesta a la pregunta por el ¿quién?, en términos arendtianos –y cavarerianos.

En efecto, plantear la importancia ética de atender al mundo fenoménico del vínculo con la alteridad está en consonancia con la necesidad de hacer justicia a la vida corporal del* otr*. En ese sentido, Butler pone el foco en los sostenes materiales que habilitan esa vida y sin los cuales no podría constituirse políticamente, de modo que esos sostenes, contrario a lo que supone Arendt, también son parte de la esfera de lo político.

Algunas puntualizaciones en torno a la precaridad

El estudio de las formulaciones teóricas abordadas hasta aquí ha cooperado en el esclarecimiento del planteo butleriano, particularmente en lo que se refiere a la vida precaria en su versión más ontológica: la condición de la precari(e)dad compartida, aunque sin perder de vista su articulación política. En este apartado, por el contrario, quisiera poner el foco en esa articulación, a través de dar cuenta de algunos de los conceptos y fuentes que Butler menciona al pasar a la hora de hablar de la exposición diferencial al daño y la violencia, i. e., la precaridad, y cuya especificación, considero, puede justificar la necesidad de dicha noción. Los conceptos que suele nombrar la autora son "muerte social" (Orlando Patterson), "necropolítica" (Achille Mbembe) y "muerte lenta" (Lauren Berlant), los cuales apenas son mencionados, pero ciertamente nutren el planteo butleriano.

El primer concepto, el de muerte social (*social death*) es mencionado por Butler en diversas oportunidades (Butler, 2012c:11; MG 69; D 19).[19] Esta noción tiene que ver, en

19 También se menciona en DG 350 pero no en relación a la noción de precaridad.

la obra de Patterson (1982), con la condición de esclavitud. En principio, el autor llama la atención acerca de tres notas características de la condición esclava: 1) el látigo, es decir, la violencia física y la fuerza bruta, 2) la alienación natal, que refiere al control de parte del amo de los instrumentos simbólicos de la relación y 3) el deshonor generalizado.

A propósito del punto 2, Patterson establece que, a través de los instrumentos simbólicos, la persona esclava es alienada de todos los derechos y reivindicaciones de nacimiento y deja de pertenecer, por derecho propio, a cualquier orden social legítimo. Así, l*s esclav*s son considerad*s personas socialmente muertas. Su existencia tiene sentido sólo por su amo y la esclavitud es entendida como un sustituto de la muerte violenta, una conmutación condicional de la muerte. Son aislad*s entonces de su herencia pues se encuentran desligad*s de sus progenitor*s, y al no tener, además, poder ni existencia social independiente, tampoco tienen nada que heredar a sus descendientes. Por último, sus relaciones sociales son sólo informales y nunca logran ser reconocidas como legítimas o vinculantes.

La pregunta que surge, entonces, es: ¿cómo es que se acepta esta situación de injusticia? Una respuesta posible es la consideración de la persona esclava como no humana o como socialmente dependiente. Los instrumentos simbólicos controlados por el amo persuaden, en este sentido, a la persona esclava y a l*s otr*s, de que el amo es el único mediador entre la comunidad de viv*s a la que él sí pertenece y la muerte en vida que su esclav* experimenta. De este modo, quien es esclav* obedece al amo no sólo por miedo, sino por la necesidad básica de existir como una casi-persona, aun cuando esa existencia sea marginal y vicaria.

El autor diferencia, además, dos niveles en el proceso simbólico que naturaliza la relación de injusticia: un aspecto cognitivo y uno ritual. En el primero de los niveles, estamos en presencia de un pensamiento que explica en un lenguaje simbólico un área dada de experiencia real. Se trata de un proceso que es fundamentalmente mítico, similar a los conceptos validantes o creencias de una religión. En el segundo, por otro lado, encontramos procesos rituales por medio de los cuales ideas simbólicas son representadas y actuadas en términos de interacciones humanas reales. Dichas acciones son altamente formalizadas y ceremonia-

les. Específicamente en la experiencia de la esclavitud, en el nivel cognitivo o mítico, el tema que se destaca es uno que presta un significado inusualmente cargado al acto de la alienación natal, esto es, la muerte social de l*s esclav*s. La cuestión que rige este aspecto, en ese sentido, es aquella que abre la pregunta en torno al status del* esclav*, un status complicado de definir, pues no pertenece más a una comunidad y no tiene existencia social por fuera de su amo. La respuesta inicial en casi todas las sociedades de esclav*s, afirma el autor, es definir a l*s esclav*s como personas socialmente muertas.

Ahora bien, el dilema cultural final que trae el problema de la esclavitud es que, aunque el esclav* esté socialmente muert*, permanece sin embargo como un elemento fundamental de la sociedad. Así, la pregunta es: ¿Cómo es posible relacionarse con lo muerto que aún vive? Cabe decir, en este sentido, que, aunque el* esclav* es socialmente una no-persona y existe en un estado marginal de muerte, no es un* pari*, no está segregado. La persona marginal, a pesar de ser una amenaza al orden moral y social, fue a menudo esencial para la supervivencia de la comunidad. En términos culturales, la anomalía de l*s esclav*s ponía de relieve lo que era más importante y estable, lo que era menos anómalo en la cultura local de la población no-esclava. Por otro lado, en comparación con las sociedades donde se daba un sistema de castas y donde se había desarrollado normas de polución ritual, las sociedades de esclav*s no poseían nociones altamente desarrolladas de contaminación. L*s esclav*s, de hecho, no contaminaban. Así, en la sociedad Maori, cuenta Patterson por ejemplo, cada sujet* sufre una serie de prohibiciones dadas por los dioses que, en el caso de desobedecerlas, corrían el riesgo de perder poder (*mana*), volviéndose vulnerables a fuerzas sobrenaturales. L*s esclav*s no tenían esas prohibiciones, y no morían. ¿Por qué? Porque ya estaban socialmente muert*s, alienad*s natalmente y no tenían, de este modo, *mana* alguno. Esto les permitía hacer otras cosas que los amos no podrían por temor a perder su poder, como el acto de cocinar la comida.

En definitiva, la idea de muerte social explicita el proceso simbólico a través del cual se justifica la exposición al daño de unos grupos y cuerpos y no de otros, en este caso, l*s esclav*s. En efecto, Butler utiliza la noción de muerte

social (2012c), pero comprende que debe explicitarse diversos tipos de ésta; así, la autora quita especificidad al término en tanto explicativo del fenómeno de la esclavitud y entiende que puede hablarse de otra muerte social en las formas contemporáneas de abandono económico y desposesión que resultan de la institucionalización de racionalidades neoliberales. De este modo, el aparato conceptual de Patterson es utilizado por fuera de sus límites particulares, a fin de esclarecer cómo se justifica la injusticia que sufren ciertas poblaciones y cómo este riesgo exacerbado de daño se hace necesaria en la vida de la comunidad.

El segundo concepto en cuestión, el de necropolítica (*necropolitque*), es mencionado por la autora en por lo menos dos oportunidades. La primera parece crucial, en tanto que se trata de una nota al pie a propósito de la precaridad como una cuestión a la vez material y perceptual (cf. MG 45). Por su parte, la segunda es en D al lado de otras propuestas teóricas, particularmente de Patterson (D 19). Dicha noción es formulada a partir del intento de Mbembe (2011) de retomar el planteo foucaultiano de racismo en sus reflexiones biopolíticas (Foucault, 1996), y abordar así la política contemporánea en términos de necropoder. Entendiendo al racismo como ese corte en el continuum biológico que habilita la acción de matar y el ingreso de la soberanía en el ámbito biopolítico, el autor sostiene que, en las colonias, bajo el régimen del *apartheid*, hace aparición un tipo de terror particular que se caracteriza por concatenar biopoder, estado de excepción y estado de sitio, y cuyo encadenamiento depende además de la raza: "selección de razas, la prohibición de matrimonios mixtos, la esterilización forzosa e incluso el exterminio de los pueblos vencidos han sido probados por primera vez en el mundo colonial" (Mbembe, 2011: 36). Insiste, además, en que, en el pensamiento filosófico moderno, la colonia se caracteriza por el ejercicio de un poder al margen de la ley y por tratarse de un sitio donde la "paz" se configura como una "guerra sin fin", en donde no habitarían seres humanos, sino salvajes. Estos últimos no serían, en ese sentido, ciudadan*s, pues no respetan la territorialidad de la soberanía ni sus guerras se dan entre ejércitos regulares. En consecuencia, no se puede acordar la paz con las colonias: "son zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas

de lo político, se tocan o se alternan unas con otras" (Mbembe, 2011: 39). Así, las colonias pueden ser gobernadas en ausencia de ley y a través de una violencia que opera al servicio de la "civilización". Quien es indígena es tan completamente "otr*" que no es considerad* humano en absoluto. El derecho (soberano) de matar, entonces, no está sometido a regla alguna dentro de las colonias.

El autor continúa su caracterización del proceso colonial planteando la ocupación colonial como una inscripción sobre un terreno específico de una serie nueva de relaciones sociales y espaciales. A través de la demarcación de coordenadas espaciales (territorialización) se producen "líneas de demarcación y jerarquías, de zonas y enclaves; el cuestionamiento de la propiedad; la clasificación de personas según diferentes categorías; la extracción de recursos y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales" (Mbembe, 2011: 43). Estos imaginarios apuntan a figurar la ciudad de l*s colonizad*s como una ciudad de mala fama habitada por personas de mala fama, una ciudad hambrienta y humillada. Una ciudad, en definitiva, en la que habitan personas sin valor, sin importancia y en consecuencia sustituibles. La categorización de las personas a través de estos imaginarios culturales no es otra cosa, entonces, que el ejercicio de la soberanía.

Así, el uso original y situado de las teorizaciones de tinte foucaultiano por parte de Mbembe pareciera permitir a Butler abordar la idea de categorización de cuerpos sustituibles desde una perspectiva distinta. En efecto, la propuesta de Mbembe habilita una lectura de las reflexiones en torno a la precaridad y a los procesos simbólicos que preparan el camino para la violencia, en un contexto colonial y en el marco de conceptualizaciones biopolíticas. De esta manera, el planteo de este autor ofrece categorías analíticas para comprender la distribución diferencial de la exposición al daño, ya no meramente a cuerpos individualizados, sino, más aun, a cuerpos en tanto pertenecientes a grupos y poblaciones.

Por último, el tercer concepto, el de muerte lenta (*slow death*), es mencionado por la autora en por lo menos dos oportunidades en relación explícita con la precaridad. En efecto, para Butler, esta noción explica el modo en que se puede llegar a vivir en precaridad (cf. Kania, 2013). Allí,

la autora plantea que no es lo mismo, por un lado, ser aniquilad* por armas militares que, por otro lado, la realidad de muchas poblaciones que se encuentran con que sus posibilidades de subsistencia son puestas en cuestión de manera creciente. Esto resulta de seguir los ritmos arbitrarios y violentos de ser instrumentalizad* como labor dispensable:

> nunca saber el futuro, estar sujeto a contrataciones y despidos arbitrarios, tener la propia labor utilizada y explotada en forma intensiva, y luego pasar largos periodos de tiempo, a veces indefinidos, sin tener la menor idea cuándo se volverá a trabajar (D 148).

En el planteo de Berlant (2007), efectivamente, la muerte lenta también tiene que ver, como en la propuesta de Mbembe, con las reflexiones foucaultianas en torno a la biopolítca (cf. Foucault, 1996; 1998; 2006). La muerte lenta se trata, en este sentido, de un desgaste físico de las personas de una población que se convierte en casi una condición definitoria de su experiencia y su existencia histórica bajo los regímenes nacionales y globales de subordinación y gubernamentabilidad estructural capitalista. Así, la muerte lenta no apunta a una experiencia que resulta de eventos traumáticos o fenómenos delimitados espacio-temporalmente como encuentros militares o genocidios, sino que refiere a ambientes temporales cuyas cualidades y contornos son identificados con el presente de la vida ordinaria misma, la actividad de todos los días. Al ser parte de la vida ordinaria, se da en repeticiones que son predecibles y la mayoría de lo que llamamos eventos no es de la escala del impacto memorable sino más bien son comprendidos como episodios, ocasiones que producen experiencias pero que no cambian mucho el derrotero vital de esa persona en términos subjetivos. De este modo, mientras la muerte suele ser considerada un evento en contraste con la *extensividad* de la vida, en el dominio de la muerte lenta, la reproducción ordinaria de la vida y el acto de morir son, en efecto, co-extensivos.

En una nota, Berlant aclara que, tal vez en el siglo XIX se podría haber llamado a este fenómeno “morbidez”, esto es, la muerte como un modo de vida, pero en este caso, lo que ella quiere señalar es la articulación de lo estructu-

ral y lo experiencial. La muerte lenta, en efecto, no define tan sólo un grupo de individuos que se ve afligidos por el mismo mal, sino que describe poblaciones que se encuentran marcadas por el deterioro.

Ahora bien, como se trata de vida ordinaria, la muerte lenta de estas poblaciones marcadas no despierta compasión o no suele venir acompañada de la obligación ética que supone la responsabilidad frente a determinados hechos que configuran esa condición. Así, los grupos hegemónicos miran a los grupos marcados sin sentirse responsables de la experiencia de muerte social. Se trata, en algún sentido, de esas "formas de catástrofe con las que el mundo se siente cómodo, o hasta interesado en perpetuar" (Berlant, 2007: 761).

Cabe decir que, en el contexto de la propuesta de Berlant, capitalismo refiere a una variedad de fenómenos relacionados a la experiencia física de producción y consumo a través del ciclo de vida. Apunta, además, a la privatización de escuelas y espacios metropolitanos públicos, y a la acción de despolitizar lo público, ahora saturado por la lógica y la actividad de los mercados.

Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿cómo un cuerpo llega a sufrir la muerte lenta? Como el concepto de biopoder indica, no habría un sujeto (individual o colectivo) actuando deliberadamente sobre los cuerpos; tampoco las personas son ingenuas a los intereses de poder ni dioses de sus propias intenciones; menos aún son meramente hedonistas o compulsivos. El biopoder opera, dice Berlant, cuando un bloque hegemónico organiza la reproducción de la vida en modos que permiten que las crisis políticas impongan condiciones a cuerpos específicos y a su competencia en mantener la salud u otras condiciones de pertenencia social: así este bloque puede juzgar a los sujetos de cuerpo problemático cuya agencia es considerada fundamentalmente destructiva. Estructuras como el *Apartheid*, así, son utilizadas en contra de estas poblaciones, que vienen a representar cargas corpóreas a la prosperidad social de un tipo u otro. La salud misma puede ser vista, entonces, como un resultado lateral de la normatividad exitosa, y los deseos y fantasías de las personas son solicitados para alinearse con esa condición placentera.

Las ligazones con una temporalidad específica y en

particular relación con la lógica capitalista parecieran permitirle a Butler, en este sentido, darle alguna forma al proceso de precarización y dibujar el modo en que se vive en la precaridad por fuera de los contextos de guerra. En efecto, el planteo de Berlant ofrece un arsenal conceptual que posibilita describir las consecuencias que tiene el marcado de ciertas poblaciones –y en ese sentido vuelve a inscribir la propuesta butleriana en un contexto de reflexiones biopolíticas– cuya vida ordinaria es la muerte, ya no como resultado de una catástrofe o de la acción bélica, sino como un modo de existencia habitual.

En síntesis, los conceptos de muerte social, necropolítica y muerte lenta habilitan una reflexión que atiende a las dos vertientes del concepto de precaridad, la material y la perceptual. Su estudio, en este sentido, da mayor contenido a esta noción en el planteo butleriano, aun cuando su mención no es tan minuciosa y recurrente como en el caso de l*s autor*s que se abordan para hablar de la precari(e)dad compartida –Levinas y Arendt.

En definitiva, las tres propuestas teóricas permiten teorizaciones específicas en torno a los procesos simbólicos que justifican la violencia y la distinción de poblaciones marcadas por el riesgo de daño, ya sea a partir de una muerte social como en el caso de l*s esclav*s, ya sea a través de un ejercicio de necropoder en el caso de las colonias, ya sea a partir de una muerte lenta en el contexto capitalista por fuera del conflicto bélico –situación explícitamente abordada por Butler.

Obligaciones éticas

Ahora bien, ¿qué se sigue de prestar atención a las nociones que despliega la teorización de la vida precaria? En otras palabras, y en la metáfora del mapa que estructura esta investigación, ¿qué caminos y zonas del terreno permite recorrer el mapa propuesto por Butler? En los párrafos que siguen y que hacen a este último apartado, quisiera apuntar esas consecuencias éticas, obligaciones que nacen en el caso de que atendamos a la precari(e)dad compartida y a la distribución diferencial de la precaridad, tal como lo

explicita la misma autora.

Obligaciones éticas de aceptar la precari(e)dad compartida

Así, de seguir el trayecto cartográfico en este punto, es decir, de aceptar la precari(e)dad compartida –y teniendo en cuenta, además, las reflexiones en torno al* otr* levinasiano y a la ética de la cohabitación arendtiana–, nos vemos obligad*s éticamente a una responsabilidad ante la precari(e)dad de la vida.

Cabe decir al respecto que tal obligación no es a conservar todo proceso de vida, sino a un fortalecimiento y renovación de las condiciones que hacen una vida sostenible, vivible. Lo que propone Butler es, de hecho, dar cuenta de la necesidad ética de pensar un mundo donde la vulnerabilidad corporal esté protegida, pero no erradicada.

En efecto, uno de los modos en que esta obligación se desoye, lo que resulta en el daño, es en el caso de la violencia estatal sostenida en la articulación de un sujeto soberano. Dicho sujeto niega su dañabilidad (constitutiva y continuada) y resitúa ésta en es* otr* que lo ha hecho reconocerse dañable. La autora pretende poner en evidencia que, a partir de una ontología de sujeto de este estilo, se movilizan acciones bélicas y violentas, por lo que cabe reconfigurar dicha ontología para repensar otras políticas globales. Así, la autora da cuenta del exacerbamiento del nacionalismo estadounidense posterior a los atentados del 11 de septiembre y propone superar lo que ella denomina el *cisma no razonado* de un sujeto que reivindica una protección de las propias fronteras frente a incursiones externas, pero que no tiene miramientos en violar las fronteras de otr*s para llevar adelante sus fines. Butler deja en claro, en ese sentido, que se trata de una crítica que proviene de alguien que es ciudadana estadounidense y que por ello llama a un cambio en la perspectiva primermundista, para la cual la acción destructiva se volvió justificable y cuya propia destructibilidad se pensó imposible.

De esta manera, la autora entiende que la pretensión de una seguridad extrema que niegue la permeabilidad de

las fronteras y recupere un sujeto cerrado y autosuficiente tiene como resultado una proliferación de discursos en contra de la alteridad. La negación de la vulnerabilidad común redunda, entonces, en argumentos a favor de la violencia, la cual explota el lazo original a través del cual nos vemos arrojad*s a l*s otr*s. La violencia se convierte, en este sentido, en una resolución ficticia de la pérdida a partir de una instauración de una soberanía indemne, protegida de la amenaza de la exterioridad cuya forma figural es, en el caso de Estados Unidos post-9/11, lo árabe. Los mecanismos que se siguen de esos discursos serán, por tanto, el refuerzo de la soberanía del Estado y la suspensión de libertades civiles.[20] Esto supone, además, la renuncia a la posibilidad de una reflexión ética en torno a la interdependencia fundamental. En palabras de Butler, "[n]egar esta vulnerabilidad, desterrarla, sentirnos seguros a expensas de cualquier otro tipo de consideración humana, supone desperdiciar el principal recurso para orientarnos y encontrar una salida" (VP 56).

Así, la negación de la dañabilidad no puede ser una opción, aunque tampoco lo puede ser definirse como dañad* o dañable fundamentalmente sin reconocer una precari(e)dad compartida. De hecho, en el caso en que un sujeto particular se considere a sí mism* como constitutivamente dañad*, cualquier acto de violencia que cometa no puede ser registrado como "la práctica de un daño", ya que quien realiza la violencia es descartad* como hacedor* de algo que no sea sufrir daño. Como resultado, la producción del* sujet* en virtud de un estatus de dañado produce una base permanente para legitimar (y denegar) sus propias acciones violentas.

De este modo, la obligación ética de atender a la precari(e)dad compartida debe suponer, para la autora, una lucha contra estas concepciones de sujeto que suponen la negación de la dañabilidad o su apropiación exclusiva.

Ahora bien, si es cierto que la violencia no viene sólo

20 La autora vincula, entonces, la violencia y las figuras soberanas del sí mismo con concepciones de nacionalismo y modelos de masculinidad dentro de las políticas de guerra estadounidenses. No explica demasiado por qué la masculinidad en sí misma implicaría esto; tal vez sería interesante que lo explicitara pues, de otro modo, parecería ontologizar el género masculino, ligando de manera necesaria una característica a un modo de vivir genéricamente, lo cual contradiría muchas de sus reflexiones más fecundas en torno al género (Cf GD; CI).

del exterior, pues la agresión propia convertida en violencia puede anular al* otr*, y que compartimos la precari(e)dad, la violencia dirigida a es* otr* puede resultar en la propia anulación. Cabe insistir aquí que Butler no se refiere a sujetos discretos que calculan que el daño a l*s otr*s l*s afectará a ell*s mism*s, pues ontológicamente los lazos constitutivos son anteriores a cualquier pregunta sobre el sujeto, los cuales son, en efecto, "la condición social y afectiva de la subjetividad" (MG 250). El sentido de impedir la violencia, por el contrario, no es sólo evitar las consecuencias posteriores destructivas, sino también acentuar que lo que el* sujet* estaría siendo se encuentra ligado con l*s otr*s sujet*s que él* mismo no es. Entiende Butler que esto siembra la ambivalencia en el corazón de la vida psíquica, una lucha reiterada de separación y dependencia. En palabras de la autora:

> No es sólo la lucha "de uno mismo" ni la lucha aparente de "otro", sino precisamente la dehiscencia en la base del "nosotros" la condición por la cual estamos apasionada e íntimamente unidos: de una manera rabiosa, anhelante, asesina, amorosa (MG 250).

Así, la responsabilidad ética traducida en una política de la no violencia tiene que ver, no tanto con tomar la decisión de no ser violent*s, sino en bloquear la reiteración de las normas de la violencia o de redirigirla en contra de ellas mismas. En otras palabras, no se trata de negar la agresión –útil a fines democráticos: la huelga, la revolución, el antagonismo– sino evitar un modo particular de ésta: la violencia. La salida no es entonces una represión de la destructividad –ésta saldría de otros modos–, sino el sostenimiento de esa destructividad a través de una forma vivible.

La propuesta, sin embargo, se hace problemática cuando se piensa políticamente el derecho a la vida y el debate sobre los derechos reproductivos, particularmente, el derecho al aborto (cf. MG 33-43). En el contexto de estas discusiones, Butler vuelve a dejar en claro que, aunque aceptemos que todo proceso de vida lleva en sí mismo destrucción y degeneración, de esto no se desprende el modo específico en el que se abordarán estos momentos éticamen-

te. La autora se adelanta a la posibilidad de ser criticada por esta afirmación cuando plantea el carácter falaz de un argumento que equipare la distribución desigual de cuidado de las vidas en condiciones de guerra con la distribución desigual de cuidado de las células vivas (células madre, embrión), tal como una postura pro-vida[21] intentaría señalar para sus propios fines. Para probar el carácter falaz del argumento, Butler postula algunos puntos básicos:

• Habría un ámbito vasto de vida que no está sujeto a la decisión humana.

• Si la degeneración y la destrucción forman parte de la vida, no toda degeneración puede detenerse sin detener también el proceso de la vida: "excluir la muerte en favor de la vida constituye la muerte de la vida" (MG 37).

A partir de estos postulados, Butler concluye: no es posible afirmar por adelantado un derecho a la vida; no se puede negar la finitud del animal humano, pues no puede anularse completamente los procesos de degeneración en el corazón de los procesos de vida. De otro modo, se afirmaría una omnipotencia antropocéntrica inaceptable.

La autora rechaza, entonces, argumentos individualistas, antropocéntricos y liberales que apuntarían a una personeidad que obligaría a la protección de la vida (del feto), y plantea más bien una ontología social que entienda la vida en relaciones sociales reproducibles y sustentables, en vínculo con el entorno y con otros modos de vida. Así, la autora declara: "La cuestión no es si determinado ser es vivo o no, ni si tiene estatus de 'persona', sino si las condiciones sociales de su persistencia y prosperidad son o no posibles" (MG 38-39).

Butler establece, además, que habría al respecto una serie de preguntas que debieran hacerse primero. En este sentido, no se trata tanto de la cuestión acerca de quién decide, y con qué base la decisión es tomada, sino más bien en qué punto el acto de "decidir" se hace relevante, apropiado y obligatorio. Es decir, la pregunta por el ámbito adecuado en el que se invoca una toma de decisión y el alcance de

21 Se llama postura pro vida a aquella posición política y ética que afirma un derecho a la vida en todas sus circunstancias, y concibe el comienzo de la vida desde la concepción, de manera que el cigoto, el embrión y el feto son considerados vidas humanas. Así, uno de los debates en los que mayormente se involucran los sujetos que asumen esta postura es la del derecho al aborto.

esta decisión.

Butler invita, por último, a pensar el derecho a la vida a través de tres cuestiones a tener en cuenta. En primer lugar, la autora insiste en evitar la conceptualización de una protección concluyente contra la destrucción; en segundo lugar, sostiene que se debe tener en cuenta las condiciones sociales necesarias para que una vida pueda ser "vivible"; y en tercer lugar, afirma que todo esto se debe hacer sobre unos fundamentos igualitarios. Teniendo presente estos tres puntos, en definitiva, atender a la precari(e) dad compartida de los cuerpos, implicaría estar obligad*s al suministro de apoyos básicos que procuren minimizar la precaridad de manera igualitaria.

Obligaciones éticas de atender a la precaridad

Por otro lado, de atender a la distribución diferencial de la exposición al daño, i.e., la precaridad, también se desprenden obligaciones éticas que vienen a dibujar otros rincones del mapa butleriano. En principio, la principal obligación es la de preguntarnos en qué condiciones es posible *aprehender* una vida como precaria, y cuándo no. Así, la autora llama la atención a un acto anterior a cualquier respuesta ética: la aprehensión. Ésta puede que no suceda nunca y esto nos lleva a pensar el porqué de esta imposibilidad: ¿qué hace que, en un mismo marco cultural, algunas vidas logren ser percibidas como precarias mientras que otras no lo sean jamás? Butler apunta así a la existencia de "condiciones" para recibir la demanda ética, las cuales no son sólo subjetivas sino que dependen de marcos mediadores que regulan su percepción. En efecto, una reflexión en torno a la precaridad y sus obligaciones éticas conduce a teorizaciones a propósito de los marcos (*frames*) tal como fueron examinados en el esclarecimiento de la noción de reconocimiento (cf. Capítulo 1). De este modo, cabe pensar cómo los marcos que permiten aprehender de manera diferencial la precari(e)dad no sólo organizan la experiencia visual (la percepción en general) sino que además configuran diversas ontologías de sujeto. En consecuencia, lo que se considera valioso, lo que se percibe como tal, gracias a los marcos que preparan estas disposiciones, sufrirá o se

beneficiará de las consecuencias materiales de esa consideración. Cabe decir, sin embargo, que no puede decidirse qué sería primero en esta ecuación, si la consideración o la materialidad; ambas parecieran aparecer al mismo momento. En palabras de la autora: "La percepción y la política no son más que dos modalidades del mismo proceso por el cual el estatus ontológico de una determinada población se ve comprometido y suspendido" (MG 51).

La precaridad surge entonces como resultado del enmarcado de poblaciones como amenazas para la "vida" en vez de concebirlas como grupos que merecen protección del daño y la violencia. A propósito del enmarcado diferencial, la autora trae a colación las preguntas del antropólogo Talal Asad (2007) para quien resulta curioso el hecho de que nuestras reacciones morales se encuentren reguladas implícitamente por marcos interpretativos. En otras palabras, el modo en que interpretamos nuestros afectos modifica aquello que son esos afectos y esos modos de interpretación son preparados por marcos de carácter social.

Como puede notarse, en ese sentido, un estudio de la noción de precaridad lleva también a un abordaje teórico de los afectos, según el cual el cuerpo que, si bien se caracteriza por ceder a su exterioridad, no es una superficie sobre la que se inscriben las fuerzas sociales. El cuerpo responde, se alegra, sufre ante la exterioridad que define su disposición, su actividad y pasividad. Este enfrentamiento con la exterioridad anima el modo de respuesta corporal, la cual no depende entonces completamente de ese cuerpo. La autora evita así una ontología cerrada del cuerpo al que se lo afecta desde afuera pero cuya capacidad afectiva se define desde una interioridad casi "natural". Se descarta por tanto una espontaneidad de los afectos y la capacidad afectiva, que abarca una amplia gama de afectos, se encuentra modelada por marcos interpretativos específicos.

En efecto, eso que la autora llama "cisma no razonado", concepto introducido en el apartado anterior, da cuenta de que la reacción moral se despliega diferencialmente según las poblaciones que se esté mirando. En ese sentido, si la indignación moral se liga, como suele hacerlo, con la "humanidad", esto indica que el sufrimiento de aquell*s por l*s que, por alguna razón, un sujeto no logra indignarse, no participaría de lo humano tal como es* sujeto lo hace. Esto

le permite afirmar a Butler que "nuestros" afectos no son, de hecho, solamente nuestros, sino que nos son comunicados desde otro lugar. Estos afectos que nos son comunicados, según Butler, nos disponen para percibir el mundo de uno u otro modo, "para dejar entrar ciertas dimensiones del mundo, y oponer resistencia a otras" (MG 79). Ahora bien, sólo podemos sentir afecto por aquello que percibimos –de un modo particular, como vida, como humana– y la percepción es social, de manera que cabe pensar que el afecto depende, en última instancia, de las estructuras sociales de percepción.

A propósito de esto, la autora trae a colación la insistencia del periodismo corporativo en filtrar imágenes y regular así la perspectiva, de lo que deduce que los marcos parecieran dirigir ciertos tipos de interpretación y, en consecuencia, de respuestas afectivas. Respecto de la importancia de las imágenes en la disputa por la interpretación, Butler difiere con Susan Sontag (2003), para quien la fotografía afecta y emociona, pero no lleva de suyo una interpretación. Para Sontag, una fotografía logra activar políticamente cuando ha sido recibida en un contexto de comprensión relevante. En este sentido, Sontag sostiene que sólo una coherencia narrativa –que la fotografía no poseería– colma las necesidades de la comprensión. Butler acepta que esto pueda ser cierto, pero no en todos los casos y que el acto de delimitación que realiza la fotografía es efectivamente ya un acto interpretativo. Asimismo, las diversas decisiones que se toman a la hora de sacar y exponer una fotografía: luz, ángulo, contraste, etc. realizan un primer comentario de la foto. La fotografía, así, funcionaría estructurando la interpretación de quien las ve, actuando desde afuera sobre el sujeto, en virtud de cómo la comunicabilidad del afecto es modelada por los condicionamientos de género y forma. Esto queda claro en la fotografía bélica del periodismo apuntalado por el Estado. En palabras de la autora esta fotografía "no es meramente una imagen visual en espera de interpretación; ella misma está interpretando de manera activa, a veces incluso de manera coercitiva" (MG 106).

Siguiendo a Asad, Butler se refiere, entonces, a la reacción moral diferencial ante la pérdida de vidas en condiciones diversas. Así, mientras Asad señala esas condiciones

–el atentado suicida; la guerra llevada adelante por un Estado–, Butler añade a esas conceptualizaciones, el carácter que asumen las poblaciones que son víctimas de la violencia, es decir, el modo en que son marcadas esas poblaciones, como dignas de duelo, como llorables ante su pérdida. En efecto, aquí resuenan las nociones desplegadas en el apartado anterior –muerte social; necropolítica, muerte lenta– a propósito del marcado de los cuerpos en tanto pertenecientes a poblaciones específicas. Así, la indignación moral –en tanto que asume la forma de un afecto– emerge de distinto modo no tan sólo respecto de las circunstancias en que sucede una acción, sino también respecto de sobre quién recaiga esa acción. Si quien recibe la acción cruenta se encuentra modelado como amenaza para la vida o como socialmente muert*, es probable que no se llore su aniquilación –hasta podría surgir un sentimiento de alivio o alegría. La precaridad apuntaría precisamente al modelado diferencial de estas poblaciones que reciben la violencia o son expuestas a ella –a través de la negligencia o a la acción directa. En otras palabras, la precaridad señala la pregunta acerca de cómo aparece aquel cuerpo sobre el que recae la acción y centra su atención en torno a "quién" es ese cuerpo más que en las circunstancias en las que se da la acción misma. En cuanto a estas circunstancias, con Asad, y volviendo a señalar la marcación de las poblaciones, Butler afirma que no es casual que la indignación surja muchas veces vinculada al hecho de que quien ejerza la violencia no sea un Estado, sino actores no estatales o incluso contrarios a los Estados.

A partir de estas reflexiones en torno a la precaridad es que la autora entiende que una crítica de la violencia debe comenzar con la pregunta acerca de cómo se está representando la vida y si esta representación permite percibir/aprehender la precari(e)dad de la vida. El llamado a la no-violencia, en consecuencia, se configura como una lucha por el ámbito de la apariencia y los sentidos que habiliten condiciones igualitarias de protección frente al daño.

Ahora bien, la autora tiene cuidado en advertir que no es lo mismo percibir una vida que percibirla en su precari/e/dad y aclara, a continuación, que esto no significa tampoco acceder a la vida antes de ser enmarcada e interpretada. Esa pretensión de anterioridad apuntaría, de hecho, a pensar la vida al margen de las relaciones de poder que

la constituyen, lo cual para la autora resulta imposible. La percepción no puede ni debe pretender ser desnuda; antes bien debe ir en contra de la imaginería de la guerra que divide el mérito de las vidas que deben o no ser vividas. En este sentido,

No se trata de celebrar la plena desregulación del afecto, sino de poner en tela de juicio las condiciones de la capacidad de respuesta ofreciendo matrices interpretativas para la comprensión de la guerra que cuestionen y se opongan a las interpretaciones dominantes, unas interpretaciones que no sólo actúan sobre el afecto, sino que toman la forma del propio afecto y se vuelven así efectivas (MG 82).

En efecto, resuenan aquí las advertencias derrideanas que apuntaban a la imposibilidad de abandonar toda enmarcación (cf. Capítulo 1). Se trata, por tanto, de enmarcar el marco e interpretar así la interpretación, comenzando así cierta crítica social del poder regulador de la percepción y eñ afecto. En relación a esta crítica, la autora prefiere hablar de representabilidad que de representación y justifica esta elección diciendo que no puede realizarse una crítica al periodismo como ella pretende hacerlo si sólo se atiende al contenido explícito, aquel que logró ser controlado, aunque siempre parcialmente, por la regulación estatal. De atender sólo al contenido explícito, entonces, no podría pensarse el exterior constitutivo del marco, el cual lo presenta y oculta al mismo tiempo, operación que no debe ser notoria para que el marco funcione correctamente y produzca así la ilusión de que lo que se está percibiendo a través de él no es otra cosa que la realidad misma. Ahora bien, apunta la autora, la completa exclusión o la completa inclusión en el marco no son las únicas opciones. De hecho, hablando de las pérdidas de vida representadas, Butler llama la atención acerca de aquellas que son parcialmente marcadas y eclipsadas, oscilando entre el afuera y el adentro del marco, o que siguen apareciendo en el interior del marco mismo sólo de manera encriptada.

A propósito de la experiencia del duelo de estas vidas perdidas que no son representadas, Butler trae a colación el uso de los obituarios como género literario para pensar los marcos culturales xenofóbicos, racistas y heterosexistas de lo humano en la cobertura mediática posterior a los atentados a las Torres Gemelas en el 2001. Destaca así, no

tanto la construcción discursiva de lo no-humano, sino más bien la productividad de la elipsis en la desrealización de ciertas vidas. Así, aquello que no fue humano, que no puede verse como tal, que en el modo como es publicado no provoca identificación, cuando desaparece, no es posible que sea reconocida su pérdida, ya sea en el caso de alguien que profesa el Islam, ya sea en el caso de las víctimas de violencia pertenecientes a minorías sexuales. De este modo, lo que se cuestiona es cómo la configuración de lo real –y de lo humano– se vincula con la posibilidad o no del duelo y, en consecuencia, con la valoración de una (forma de) vida.

La negación de esta vida, sin embargo, se topa con la insistencia de ésta última en mantenerse animada, de modo que debe ser negada una y otra vez. En palabras de Butler: "Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca 'fueron', y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese estado moribundo" (VP 60).

Cabe decir, en este punto, que Butler no piensa que lo que nos (de)constituye es sólo el duelo por la muerte del ser amado, sino también aquella muerte que no se logra llorar, aquella que emerge del fondo melancólico del mundo social y que se articula en coordenadas culturales específicas, a través de normas que rigen lo reconocible y que no ofrecen un vocabulario a través del cual se pueda lamentar una muerte. De allí la importancia política del duelo público, tal como lo han puesto en evidencia, por ejemplo, los colectivos de disidencia sexual como lo describe de manera poética Susy Shock a propósito de las vidas travestis y de sus pérdidas, citando el gesto político reivindicativo de las Madres y Abuelas de plaza de mayo (2011: 27-28). Esto, en efecto, completa las reflexiones en torno al duelo como experiencia que da cuenta de la socialidad fundamental del yo.

Respecto de este fondo melancólico, la autora realiza una reflexión en torno a la fotografía que vale la pena traer a colación, ya señaladas ciertas diferencias con los planteos de Sontag. En efecto, Butler no sólo llama la atención a quien realiza la fotografía o a la máquina misma que lo hace como exteriores constitutivos de la escena, sino también a los diversos espacios en los que esta fotografía circula, se censura, se publicita, se discute. Estos espacios formarían

también parte de la escena, de modo que la misma se ha transformado a lo largo del tiempo. Ahora bien, hablar de la escena extendida de la fotografía implica reflexionar tanto acerca de la referencialidad de la fotografía como de los significados diversos que adquiere según el contexto en que es mostrada, significados que son estructurados a partir de los comentarios y los modos (tamaño, lugar en la publicación) en que fue presentada la imagen.

En referencia a quien realiza la fotografía y l*s fotografiad*s, la autora afirma que es el marco el que media esta relación, posibilitándola y organizándola. En cuanto a lo que retrata, la fotografía aumenta la escena al reiterar y garantizar la continuidad del acontecimiento. Así, produce un equívoco en la temporalidad del acontecimiento, del cual nunca es completamente anterior ni completamente posterior. La autora se pregunta entonces: ¿qué efectos tiene la producción de este equívoco en el acontecimiento, qué tipo de intervención realiza la fotografía?

De esta manera, la autora da cuenta de cómo la reiteración e inscripción de la imagen en contextos diversos produce efectos divergentes, los cuales puede que no torturen ni rediman de manera inmediata aunque sí preparen reacciones morales ante los acontecimientos.

Por otro lado, la fotografía no sólo tiene una relación con el futuro del acontecimiento como continuación, sino que refiere a un futuro anterior, la certeza de lo que habrá sido ya después del acontecimiento mismo. Esta cuestión queda clara en el comentario citado por Butler de Roland Barthes frente a la fotografía de un condenado a muerte: "*Va a morir*. Leo al mismo tiempo: *Esto va a ser y ha sido*. Observo con horror un futuro anterior en el que está en juego la muerte. Al ofrecerme el pasado absoluto de la pose (aoristo), la fotografía me cuenta la muerte en el futuro" (Barthes citado en MG 139). Butler vincula así el poder de la fotografía de hablar de un pasado absoluto para abrir formas de duelo que quiebren las fuerzas de la melancolía.

Ahora bien, hasta aquí he atendido más que nada la dimensión más simbólica o percpetual de la precaridad. Cabe recuperar, en ese sentido, a propósito de la dimensión más material de la noción, las reflexiones en torno a las consecuencias *materiales* que recaen sobre los cuerpos reconocidos y no reconocidos a través de las normas de re-

conocimiento, poniendo el foco al complicado vínculo entre reconocimiento y precaridad. Tal como sostuve anteriormente (cf. Capítulo 1), la experiencia de reconocimiento, según como esté modelada por las normas sociales, puede significar una mayor disposición de soportes sociales que cooperen en el cuidado de cuerpos y poblaciones o, por el contrario, la activación de una serie de mecanismos sociales para someter a esos cuerpos y poblaciones a situaciones de mayor riesgo de sufrir daño y violencia. En consecuencia, atender a la precaridad tiene que ver con una crítica colectiva a las normas que restringen las vidas de los cuerpos en tanto pertenecientes a poblaciones marcadas simbólicamente como no merecedoras de protección.

Por último, seguir las obligaciones éticas que se desprenden de las reflexiones en torno a la precaridad en su dimensión más material, tendrá que ver además con reorientar la política de izquierda hacia un intercambio coalicional cuyo motivo sea la consideración de la vida precaria en su doble significación: en tanto condición ontológica compartida y en tanto distribución diferencial políticamente inducida. Según Butler, esta consideración supondría un compromiso normativo de igualdad y una lucha más enérgica por la universalización de los derechos, en particular, del abordaje de las necesidades humanas más básicas para persistir. A su vez, esto implicaría replantear una crítica de la violencia estatal, la cual se hace evidente ya sea a través de sus políticas de guerra como de las formas legalizadas a través de las que ciertos grupos sociales se ven diferencialmente privados de los recursos básicos necesarios para combatir la precaridad –aquello que nombra el concepto de muerte lenta particularmente.

Zona Precaria

En este capítulo he puesto el foco en aquellos aspectos del mapa butleriano que redundan en una reflexión en torno a la vida precaria como consecuencia de la exposición corporal fundamental. En el detalle de esta zona de la propuesta cartográfica, cobra gran importancia la conceptualización de la precari/e/dad en su doble significación. Por un lado, lo que se ha escrito como precari(e)dad (*precariousness*), noción que da cuenta de la imposible garantía

del cuerpo de durar en el tiempo, destacando así el riesgo insuperable de ser eliminado, debido a su dependencia constitutiva a la exterioridad. Y como contraparte de esta condición, la necesidad del cuerpo de estar sostenido por redes sociales y ser cuidado por otr*s. Por otro lado, lo que se ha referido como precaridad (*precarity*), noción que permite teorizar acerca de cómo esa exterioridad y el modo en que afectará cada cuerpo precario está modelado políticamente, de modo que hay una distribución diferencial de la exposición al daño y la violencia. El concepto atiende, en este sentido, a las consecuencias materiales de sufrir esta condición políticamente inducida y a la justificación simbólica de tal condición a través de la regulación del afecto. En segundo lugar, he completado las reflexiones en torno a la vida precaria a partir de la recuperación de propuestas teóricas que resuenan en las conceptualizaciones butlerianas. Así, he reconstruido algunas lecturas de tinte levinasiano y arendtiano que sirvieron a la formulación de una ética judía postsionista que tenga presente una preocupación por la vulnerabilidad y la cohabitación. Del mismo modo, he traído a colación una serie de nociones (muerte social, necropolítica y muerte lenta) que enriquecen y esclarecen el concepto de precaridad.

Por último, he dejado claro también que, de cada concepto en particular se desprenden obligaciones éticas. En el caso de la precari(e)dad, de carácter más ontológico, éstas tienen que ver con la aprehensión de la vulnerabilidad corporal compartida sin erradicar completamente la destructividad, y en el caso de la precaridad, de carácter eminentemente político, con la crítica de los marcos de interpretación que preparan afectivamente la respuesta ética, en una dimensión más perceptual, y con un compromiso por parte de las políticas de izquierda de cuestionar la desigualdad en la distribución de la satisfacción de las necesidades básicas, en una dimensión más material.

Ahora bien, como ya se ha señalado, la precari/e/dad no es la única consecuencia de la exposición corporal. En este sentido, quisiera abordar, en el próximo capítulo, otra consecuencia, una que apunta más bien a la posibilidad de vínculos pasionales y sexualizados con la exterioridad. Así, quisiera poner el foco a otra zona a la que el mapa butleriano nos permite acceder, una que es mencionada por la

propia Butler pero que no es ampliamente desarrollada.

V

Lo erótico
Ontología corporal y pasión sexual[22]

Es interesante sumergirse en los silencios de los estudios de género y sus pocas o nulas preguntas sobre cómo vivimos nuestros cuerpos, especialmente cómo cogemos y en qué pensamos cuando cogemos.
Interruqciones, valeria flores.

Algo preguntó y me costó responderle por la lengua atragantada de deseo, ante la inminente posibilidad de un dios inesperado para colmo en ofrenda. Vértigo total.
Sorpresa en los pastizales, Fernando Noy.

En el capítulo anterior, he expuesto en detalle una zona particular del mapa butleriano, aquella que refiere a una de las consecuencias de la exposición corporal: la precari/e/dad en su doble dimensión, ontológica y política. Dicha condición de la vida corporal está explícitamente desarrollada en la obra de Butler. En este capítulo, por el contrario, continuaré profundizando una zona del mapa butleriano pero una que no ha sido desarrollada, sino ape-

22 Partes de este capítulo han sido publicadas en "Seducid*s y abandonad*s Una reflexión ética a partir de las múltiples desposesiones en la experiencia de la seducción", en Mattio, Eduardo y Riba, Lucía (Eds.) *Cuerpos, historicidad, religión. Reflexiones para una cultura postsecular*. Córdoba: EDUCC. 2013. p121 - 138; en "Eroticidades en disputa: Notas para una crítica de la pornografía", en *Badebec*. Rosario: http://www.badebec.org/badebec_11/sitio/index.php. 2016 Vol. 6 nº 11, pp. 209-229; y en proceso de publicación con el título "Crónicas de verdad del porno" (en co-autoría con emma song) en *Medios y diversidades sexuales: política, cuerpo e identidad* (en prensa).

nas nombrada. Se trata del abordaje de otro vínculo entre el cuerpo y el mundo, uno que también es resultado de la exposición corporal fundamental. Así, en vez de atender, como en el capítulo anterior, al riesgo insoslayable del cuerpo de ser eliminado, de ser afectado por el mundo a través de la violencia o el daño, en este capítulo pondré el foco en la erotización del vínculo entre cuerpo y mundo. En otras palabras, teorizaré en torno a la experiencia en la que el mundo se vuelve erótico para el cuerpo, afectándolo a través del placer sexual. Esta dimensión corporal se hace evidente en lo que Butler misma ha llamado *pasión sexual*. Dicha experiencia, en efecto, es nombrada por la autora como una de las cuales hace evidente la condición ek-stática del cuerpo, además de la del duelo y de la furia política (cf. VP 50; DG 38). La autora no puntualiza demasiado en qué consiste esta experiencia, pero sí sostiene que se trata de una en la que el sujeto se ve arrojado "más allá de sí mismo" (*beyond oneself*) y que se caracteriza, en este sentido, por una desposesión, un cuestionamiento del sujeto centrado, autosuficiente, cerrado en sí mismo.

Ahora bien, la escasez de referencias a esta experiencia redunda, en esta parte de la investigación, en una mayor presencia de otras fuentes teóricas por fuera de la obra butleriana. De este modo, en este capítulo el texto adquiere un carácter más creativo que supone la recurrencia a otros planteos filosóficos para poner detalles a esta zona de la propuesta cartográfica. Estas formulaciones, entonces, tendrán una mayor originalidad pero ciertamente serán coherentes con el planteo ontológico general. Se trata, en este sentido, de recorrer el mapa butleriano en una zona que es señalada por la autora, pero que prácticamente no es explorada, lo cual obliga al uso de otras simbologías cartográficas inéditas hasta entonces en el planteo general.

Cabe aclarar que en las teorizaciones en torno a esta experiencia, procuro alejarme de un marco heteronormativo que suele acompañar las reflexiones acerca del erotismo, y desligar además dicha experiencia de un contexto amoroso que, en efecto, no siempre sirve de entorno a la pasión sexual. En esto me opongo a ciertos abordajes teóricos contemporáneos, como los de Levinas (1999), Georges Bataille (2007) o Jean-Luc Marion (2005), los cuales examinan la dimensión erótica del sujeto pero la inscriben en una trama

afectiva ligada a la experiencia del amor y/o la comprenden tan sólo en el vínculo entre hombres y mujeres heterosexuales.

Así, realizaré el recorrido de esta zona del mapa ontológico propuesto por Butler a través de varios pasos. En primer lugar, teorizaré en torno a la experiencia de la pasión sexual en términos de *interrupción* y me valdré de las palabras que devuelven algunas expresiones culturales que colaboren en su descripción. En segundo lugar, desarrollaré un análisis del placer sexual como respuesta afectiva al mundo a partir de un estudio de diversas propuestas teóricas en torno a los afectos. Cabe decir, además, que este segundo momento está marcado por la formulación de la noción de *eroticidad*, la cual apunta a la articulación política de la dimensión erótica del cuerpo. En tercer lugar, a fin de dilucidar algunas consecuencias éticas y políticas del planteo, aportaré una serie de reflexiones críticas acerca de la pornografía como marco paradigmático de articulación de la eroticidad.

Pasión sexual
Interrupción erótica

Quisiera comenzar la puesta en detalle de esta zona del mapa butleriano apuntando a que nuestra atención al mundo circundante se encuentra diferencialmente distribuida: no ponemos el foco de atención al mismo tiempo a todo el mundo ni nuestra atención está modelada de la misma manera a *todos* los “elementos” de la experiencia. Así, según un esquema de figura y fondo, ciertos “elementos” de la experiencia aparecen más o menos delimitados y delimitables. Dicha delimitación, además, está cargada de sentido y de afecto.

Ahora bien, puede suceder que ciertos “elementos”, que o bien formaban parte del fondo o bien hacían de figura pero de una manera desexualizada, aparezcan *repentinamente* como elementos que provocan la excitación sexual. De pronto, algo que formaba parte de mi “allí” o que ingresa en él, me *interrumpe* a través de la excitación sexual, me detiene y me obliga, en todo caso, a realizar un esfuerzo para recobrar mi estado antes de la interrupción –por lo pronto, pondré entre paréntesis las posibles condiciones

para que ese elemento aparezca sexualizado. No es ingenuo, en efecto, que en la palabra "pasión" ("*passion*") resuene la palabra "pasividad". Butler misma parece dejarlo claro cuando sostiene:

> Puedes decidir qué tipo de relaciones sexuales quieres. De hecho puedes decidir quién entra en ti y en quién querrías entrar tú, pero aún así, no estás decidiendo sobre la pasión. Estás decidiendo sobre qué hacer acerca de algo que en parte se ha decidido por ti, algo que es anterior a la reflexión y que nunca está completamente bajo control. Se te ha otorgado a ti antes de que decidieras cuándo y cómo ibas a otorgarlo tú (Butler, 2009b: 335).

Utilizaré el término interrupción tal como lo hace valeria flores en su obra, aunque ella lo haga en otro contexto y con otros fines. Así, entiendo que la pasión sexual tiene que ver con una interrupción, una suspensión, y consiste, en palabras de la autora, en

> insertar un corte en una conversación, un modelo, un acto, un movimiento, una quietud, un tiempo…y abrir la posibilidad a otros devenires u acontecimientos, a otras líneas de pensamiento. Desbarata el orden lineal del discurso, alterando la inmovilidad y pasmosa inercia de lo que se da por obvio (flores, 2013: 22).

Para realizar, entonces, una descripción de esta interrupción experiencial me valdré, en las líneas que siguen, de algunas expresiones de la cultura que nos devuelven ciertas palabras que hacen a nuestro propósito de descripción.[23] Estas expresiones culturales son tomadas de dos disciplinas específicas, del cine y la literatura, y son todas del contexto local argentino. Justificaré esta elección cuando vuelva sobre el concepto de eroticidad. Por lo pronto, diré que se trata de un uso de los textos que recupera lo que el arte produce como conocimiento a través de un lenguaje diverso al académico.

23 Evitaré, en ese sentido, una reflexión de tinte psicoanalítico, contrario a como lo hiciera Butler respecto del duelo. Esta decisión será justificada más detenidamente cuando me refiera a la obra de Kosofsky Sedgwick y Frank en el apartado siguiente.

El primer texto que quisiera poner en discusión es un relato erótico del autor argentino Fernando Noy (2014). Dicha narración exhibe la importancia de la temporalidad en la experiencia de la pasión sexual. "Sorpresa en los pastizales" narra en primera persona la llegada en tren de un joven de dieciocho años a un pueblo con motivo de la visita a una tía. En la estación de tren, este joven –de quien desconocemos el nombre– cuenta su encuentro con un hombre musculoso y alto, o como él mismo lo describe, "un titán imposible de creer" (Noy, 2014: 10). El encuentro se hace verbal cuando este "titán" le pide fuego para encender un cigarrillo y luego le hace una pregunta. El narrador no hace saber a sus lector*s cuál fue la pregunta ni la respuesta; señala más bien la dificultad de articular una contestación, debido a una sensación de atragantamiento de deseo. En efecto, el deseo se cuela en la garganta, interrumpe el relato, lo hace difícil, trabando el discurso y provocando la necesidad de un esfuerzo mayor que en otras oportunidades en responder una pregunta simple. La pasión atraganta de deseo la lengua, dice el autor, "ante la inminente posibilidad de un dios inesperado para colmo en ofrenda" (Noy, 2014: 10). Lo que interrumpe, entonces, parece ser la *anticipación*. Cabe decir, en ese sentido, que hay un nudo de significados que remite a la temporalidad en la palabra "inminente": se trata de un tiempo que es ya, que amenaza prontamente a suceder y que tensiona el futuro en el presente. Dicha tensión la provoca un cuerpo, la de este dios inesperado, sorpresivo, ofrecido como un regalo, y se traduce en sensación corporal, interrupción en la lengua. El párrafo termina con una oración sin verbo: "vértigo total". Se trata, en ese sentido, de una situación en la que no hay agencia, o, más precisamente hablando, en la que la agencia se interrumpe. Dicha interrupción asume, entonces, una metáfora de movimiento, pues el vértigo no es quietud. Se refiere más bien a una sensación de movimiento rotatorio del cuerpo o de los objetos que lo rodean, resultando en un desequilibrio incontrolable que además es total: es una sensación que lo cubre todo. Si el duelo suele representarse metafóricamente como una sensación de pesadez, y en ese sentido, de movimiento hacia abajo (cf. Capítulo 4), la pasión se acerca más a la idea de temblor, a un exceso de movimiento.

El relato continúa con el pellizco en las nalgas del protagonista por parte del pueblerino. Así, la narración parece apurarse tal como el "titán" lo hace en llegar al acto sexual. Efectivamente, el hombre rechaza un beso y baja al joven a la altura de su bragueta para comenzar el sexo oral. A las sensaciones visuales y táctiles con las que el autor describía el encuentro se suman, en consecuencia, las gustativas. La descripción del acto continúa y las palabras que escoge el narrador son: "frenesí", "goce", "placer". Por último, quien relata dice: "Estaba siendo inundado por un río de espuma y para nada importaba perecer ahogado, morir de placer con gesto beato en ambos rostros" (Noy, 2014: 12-13), lo que parece expresar que la experiencia lo supera, lo sobrepasa, lo abarca casi completamente.

Otro texto ofrece nuevas palabras para hablar de la experiencia de la pasión sexual y también indica un vínculo importante con categorías temporales. Se trata del texto de Naty Menstrual (2008), relato que narra la vuelta de una noche de sexo y baile de la travesti Marlene Brigitte. La protagonista recorre descalza el camino a casa con ansias de medialunas de manteca para paliar los efectos de la resaca mientras recuerda sus experiencias sexuales en el túnel del boliche *América*. Allí había estado con cinco jóvenes entre dieciocho y veintiún años a los que, en sus palabras, "volvió locos". Una frase continúa al relato del recuerdo: "Caminaba y recordaba, se le caía la baba. Encima de su apariencia de irradiada por Hiroshima, en un traspié de la emoción pisó un sorete de perro. Cuando se dio cuenta de lo que había pasado, se apoyó en una pared y vomitó" (Menstrual, 2008: 40). En esta oportunidad la interrupción no proviene de la anticipación sino del *recuerdo*, algo que sucedió en el pasado abre una fisura en el presente, se hace figura y descentra de tal manera que incluso convierte en fondo el camino que se tiene enfrente. En ese sentido, el recuerdo excede al yo, se convierte en algo que supera su decisión voluntaria. Por otra parte, las reacciones a esa interrupción siempre son profundamente corporales: la baba como manifestación de una excitación de la que, en todo caso, sólo cabe recobrarse con cierto esfuerzo. Tanto es así que persiste aun luego del percance: las ganas de descansar y la suciedad se ven interrumpidas insistentemente por el recuerdo del encuentro sexual: "dentro de todo ese horror

el recuerdo de los cuerpos danzando sobre el suyo seguía valiendo la pena y provocándole erótico ardor" (Menstrual, 2008: 41). En efecto, tal vez a esto se refiera Foucault cuando plantea a la pasión como algo que no tiene pausa ni origen y que,

> llega así como así. En un estado siempre móvil, pero que no tiene dirección. Hay momentos fuertes y momentos débiles, momentos que alcanzan la incandescencia. Flota. Balancea. Es una suerte de instante inestable que se prolonga por motivos oscuros, tal vez por inercia (Foucault & Schroeter, 2010: párr. 4).

Otro material cultural que habilita hablar de la pasión sexual y que vuelve a llamar la atención acerca del vínculo con la temporalidad de la experiencia es el cortometraje titulado "El primo", dirigido por Marco Berger y perteneciente a la serie de cortos que lleva por nombre *Tensión sexual. Volumen I: Volátil* (Berger & Mónaco, 2012). El cortometraje de apenas dieciocho minutos muestra un pequeño episodio de lo que el director entiende –o por lo menos eso sugiere el título de la serie– por "tensión sexual". En este episodio, vemos a un joven llegar a la casa de un amigo en el campo, donde además se encuentra el primo del amigo en cuestión. El personaje del joven, caracterizado por el actor argentino Javier De Pietro, posee una peculiaridad que es utilizada en la historia, esto es, el uso de anteojos. Esto implica cierta falta de visión que el uso de esta tecnología permite superar y/o corregir. La relevancia de este dato está en la centralidad de la mirada como manifestación de lo que se puede llamar pasión sexual en el contexto de este cortometraje. De hecho, la historia comienza con un primer plano del bulto pronunciado en el slip del primo que se encuentra durmiendo y la llegada del protagonista. Este último, entonces, lo ve, se acomoda los anteojos, y repite el gesto de posar su mirada en el cuerpo del primo. El film muestra cómo el protagonista intenta mirar para otro lado, recorrer el escenario con sus ojos, pero sus esfuerzos para no ver al primo no tienen éxito y, fascinado por este cuerpo, vuelve una y otra vez a mirarlo. La insistencia de este movimiento pareciera delatar cierto quiebre en la voluntad del protagonista, la cual busca sin embargo recobrarse.

Aunque esto no quiere decir que sea imposible recobrarse, se trata de una acción que supone esfuerzo y que es siempre posterior; pareciera no haber barreras que protejan del todo la interrupción persistente.

La escena siguiente es en la pileta, donde el protagonista tiene que sacarse los lentes para nadar. Otra vez el espectáculo del bulto pronunciado en la malla mojada del primo. El protagonista se pone los anteojos y lo mira fijamente. Otra vez los mismos movimientos, mira a los costados, mira arriba y abajo, y luego la vuelta al cuerpo, como arrojado a ese cuerpo o arrastrado por ese bulto. Ciertamente no es un recuerdo el que interrumpe, y tal vez ni siquiera sea la anticipación –o podríamos pensar que no lo es–: es el cuerpo presente del primo en su aquí y ahora lo que interrumpe al protagonista de esta historia; un aquí y ahora en el que está contenido un pasado –tal como la misma Butler señala en su discusión con Benjamin a propósito de las huellas psíquicas que deja la alteridad– y que puede dibujar un futuro en la imaginación, pero un aquí y ahora al fin.

La misma dinámica se repite varias veces en el cortometraje. Un hito, de hecho, –marcado por el uso de la banda sonora– se produce cuando el primo durmiendo desnudo, apenas cubierto por una remera, se levanta en medio de la noche y se va a fumar afuera del cuarto. El protagonista lo ve, se pone los anteojos y lo sigue hasta afuera, espiándolo desde una puerta entreabierta. La cámara parece representar la mirada del protagonista que recorre el cuerpo del primo hasta el punto de ver en contraluz sus genitales. Cabe decir que la mirada es erotizada y no sólo pareciera pretender mostrarnos la excitación del personaje sino someternos también a "nosotr*s", l*s espectador*s, a esa misma experiencia. Todas las representaciones que analizo acá, de hecho, buscan producir esa especie de contagio del afecto.[24]

Hasta aquí, fueron descriptas escenas donde puede verse que cierta interrupción produce la excitación del protagonista. Una de las escenas, sin embargo, muestra más claramente lo que se denomina tensión sexual, a saber, cuando la pasión sexual –aunque no sabemos en qué gra-

24 Volveré a esta idea en el análisis de la noción de eroticidad.

do– es compartida por más de una persona y *aun no* –tal vez no lo haga nunca– le sigue una acción sexual concreta.[25] En ella, el protagonista y el amigo se encuentran sentados uno al lado del otro, y el brazo del primero se extiende sobre el respaldo de la silla. En ese momento, el primo entra en escena y apoya su entrepierna en la mano del protagonista, el cual no la retira del respaldo. Es más, la mueve a propósito para tocar el bulto del muchacho, aunque en esta oportunidad casualmente no lo mire. La banda sonora vuelve entonces a marcar la importancia de esta escena. El primo continúa apoyando su cuerpo sobre el protagonista quien mueve los dedos por sobre el pantalón del joven. Segundos después, el primo sale del cuadro y el amigo, que no se ha enterado del contacto entre el protagonista y el primo, sigue hablando aunque no se escuche en absoluto, pues la música cubre toda sonoridad. Podría sugerirse, en este sentido, que la música *abruma* como lo hace la pasión, que se hace figura mandando al fondo toda otra instancia (sonora).

En síntesis, se puede conceptualizar la pasión sexual como la experiencia en la que el cuerpo se ve afectado por algún elemento del mundo, y dicha afectación lo interrumpe en términos de placer sexual.[26] Esta interrupción remite inevitablemente a categorías temporales de la experiencia –la anticipación, el recuerdo, el aquí y ahora–, a una suspensión que se experimenta por momentos como insuperable, o como completamente abarcadora de la vida corporal. El movimiento que se vincula con tal experiencia parece ser el vértigo o el exceso de movimiento que no puede ser contenido por el propio cuerpo.

Ahora bien, ¿este cuerpo que sufre tal afectación permanece igual?, ¿qué sucede con el cuerpo que se ve interrumpido por la experiencia de la pasión? En efecto, Butler se refiere al deseo –tal como lo hizo con el duelo– como una experiencia en la que somos deshech*s por l*s otr*s. En términos de la autora:

25 Volveré a una reflexión en torno a la continuidad entre deseo y acción cuando retome las teorizaciones de Sedgwick y Frank.

26 En un apartado posterior, daré una definición de placer sexual. Por lo pronto, vale la pena anticipar que se trata de un afecto que depende de la regulación de normas de reconocimiento (sexual).

> Nos deshacemos unos a otros. Y si no, nos estamos perdiendo de algo. Si esto se ve tan claro en el caso del duelo, es tan sólo porque éste ya es el caso del *deseo*. No siempre nos quedamos intactos. Puede ser que lo queramos, o que lo estemos, pero también puede ser que, a pesar de nuestros mejores esfuerzos, seamos deshechos frente al otro, *por el tacto, por el olor, por el sentir, por la esperanza del contacto, por el recuerdo del sentir* (DG 38, la cursiva es mía).

En otras palabras: "¿Es mi cuerpo siempre el mismo?... Cuando me relaciono sexualmente con alguien o alguienes ¿Puedo decir que mi cuerpo acaba cuando comienza el del otre? ¿Qué constituye el límite de mi cuerpo? ¿Y el límite de mi deseo?" (Gall, 2012: 5). A propósito de esta última pregunta, la cual apunta a la imposibilidad de retorno al yo que supone el enfrentamiento con la alteridad, viene bien traer a colación un film que puede ofrecer más palabras para hablar de la experiencia de la pasión sexual: *Plan B* de Marco Berger (2009). El mismo cuenta la historia de Bruno intentando recuperar a su ex novia Laura, la cual, por su parte, ya tiene nueva pareja. Al darse cuenta de que no puede "re-conquistarla", a Bruno se le ocurre un plan B que da título al film: seducir a Pablo, el novio de su ex novia, para que se enamore de él y rompa la relación que mantiene con Laura. Bruno piensa dicha estrategia a partir de un dato otorgado por una amiga de Pablo que le dice que éste, alguna vez, habría tenido relaciones sexuales con otro varón. La historia se centra, entonces, en este juego de seducción iniciado por Bruno, quien, sin embargo, pierde el control de la situación cuando se descubre a sí mismo atraído por —y hasta enamorado de— Pablo.

Las estrategias de seducción desplegadas por Bruno giran en torno a una exposición premeditada de su propio cuerpo ante los ojos de Pablo, chistes homoeróticos frente amig*s de Bruno, besos robados con excusas varias, regalos, charlas y, por último, la carta de declaración de Bruno a Pablo. A lo largo del film entonces, puede verse que Pablo, como resultado de estas estrategias, llega a verse atraído por Bruno y llora al descubrir que es parte de un engaño. Busca, entonces, a Bruno para mantener relaciones sexuales —y revelar así su estrategia—, pero éste último no le dice que no, sino que sonríe nervioso y cede. Esta situación

es confusa para Pablo porque aquello que aparentaba ser un juego macabro de Bruno, a partir de esta aceptación, parece no serlo más, de manera que Pablo puede llegar a reconocerse como objeto real de deseo, y no sólo una pieza en la estrategia de recuperación del noviazgo llevada adelante por Bruno.

Es en estas escenas que queda en evidencia que Bruno también se siente atraído por Pablo. Cuando este último suspende el encuentro sexual para ir al baño en la escena en cuestión, Bruno se mira la entrepierna y sonríe dando a entender una erección no esperada. Ambos, sin embargo, lo verbalizan de distinto modo: Pablo habla varias veces de "confusión", mientras que Bruno plantea directamente la idea de atracción. Se nota en ambos el extravío del deseo cuestionando su voluntad y una recuperación del yo diferente al inicio del drama en el que se ven involucrados los personajes. En efecto, la pasión se da en "situaciones en las que uno simplemente no es uno mismo. Ya no tiene sentido ser uno mismo. Las cosas se ven distintas" (Foucault & Schoroeter, 2010: párr. 4).

Una de las escenas confirma de manera más clara lo que estoy apuntando: se trata del momento en que Bruno habla con su amigo Víctor sobre el cambio de actitud de Pablo. Víctor le dice que seguramente este último se enteró del "jueguito" y luego continúa: "Bueno, igual Bruno, hay algo que no entiendo, ¿de pronto te empiezan a gustar los pibes a vos?". La siguiente escena es Bruno vomitando, dando a entender que fue algo impensable en algún momento, algo que no parecía formar parte de la identidad de Bruno, o lo hacía desde el lugar de una posibilidad abyecta (cf. GD; CI). Cuando vuelve, el mismo reafirma esta cuestión al decir: "Qué sé yo, Víctor, no te puedo explicar lo que me pasa, me pasa". Lo llamativo aquí principalmente es el lenguaje de pasividad que utiliza Bruno; no se trata de una situación decidida, no está en el orden de la voluntad, sino que la cuestiona; se trata de la emergencia de un yo distinto al que se encontraba previo al encuentro o la interpelación del* otr*/de otro cuerpo. No podría hablarse, por tanto, de una represión inicial de una verdad interior, esto es, el deseo, pues éste no cobra existencia sino luego del encuentro con Pablo. La interpelación del cuerpo de Pablo y su involucramiento en la experiencia de la pasión inicia el

deseo; no emerge de un yo, sino que se presenta como efecto de un encuentro. Así, la pasión sexual cuestiona los límites del deseo, lo transforma, lo inicia, dislocando la autocerteza y abriendo nuevas posibilidades identitarias: el ék-stasis.

En síntesis, lo que intento sugerir, a partir del análisis de la pasión sexual a través de la lectura de materiales culturales, es la necesidad de seguir pensando la condición ek-stática del cuerpo, esta vez en relación a su dimensión erótica. Las teorizaciones presentadas aquí conducen, entonces, a una reflexión en torno a las condiciones que hacen posible que un cuerpo o elemento de la experiencia aparezca sexualizado y "produzca" una respuesta afectiva en particular: el placer sexual. Una problematización de esa respuesta es, precisamente, a lo que apunta el apartado siguiente.

Vida erótica
Placer sexual y eroticidad

Placer sexual como respuesta afectiva al mundo

Así como la reflexión acerca de la precari/e/dad del cuerpo obligaba a discurrir en torno a los afectos como respuestas al mundo que preparaban la responsabilidad ética frente a los cuerpos que sufren y mueren, así también un abordaje de la pasión sexual parece conducir a una serie de puntualizaciones en torno al placer sexual como una posible respuesta afectiva a la intrusión del mundo en el cuerpo. En ese sentido, Butler misma plantea cómo este mundo es, a su vez, condición de posibilidad de los afectos que se constituyen como respuestas a ese mundo:

> Que el cuerpo se enfrenta invariablemente al mundo exterior es una señal del predicamento general de la indeseada proximidad a los demás y a las circunstancias que están más allá del propio control. Este "se enfrenta a" es una modalidad que define al cuerpo. Y, sin embargo, *esta alteridad obstrusiva con la que se topa el cuerpo puede ser, y a menudo es, lo que anima la capacidad de respuesta a ese mundo*. Esta capacidad puede incluir una amplia gama de afectos, como *placer*, rabia, sufrimiento o esperanza, por nombrar

sólo unos pocos (MG 58; la cursiva es mía).

En tanto afecto, entonces, comprenderé al placer sexual en el marco del abordaje de la sexualidad propuesto por Eve Kosofsky Sedgwick y Adam Frank en el artículo que lleva por título "Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins" (2003). Tal estrategia me permite eludir ciertas propuestas teóricas contemporáneas en torno al deseo sexual, particularmente aquellas que apuntan a pensar la sexualidad en términos de pulsiones, i.e., la teoría psicoanalítica. Para Melissa Gregg y Gregory Seigwourth (2010), de hecho, el artículo en cuestión y el de Brian Massumi "The Autonomy of the Affect" (1995) posibilitaron a mediados de los noventa una reactualización del interés por los afectos por sobre la vida intelectiva, el llamado "giro afectivo" en las ciencias sociales y humanas. En dicho texto, Frank y Sedgwick estudian la obra del psicólogo norteamericano Silvan Tomkins, el cual postula un sistema de ocho, a veces nueve, afectos, entre los que se destaca el afecto de la vergüenza (*shame*). Lo importante de su propuesta para contradecir una teleología heterosexual, dicen l*s autor*s, es que se propone una auto-validación de los afectos, de modo que la distinción medios-fines se hace innecesaria: "Es disfrutable disfrutar. Es excitante estar excitado. Es aterrorizante ser aterrorizado y enoja estar enojado" (Tomkins citado en Kosofsky Sedgwick & Frank, 2003: 99-100). Así, el placer sexual, por ejemplo, no tiene como finalidad la reproducción de la especie ni se liga a una complementariedad sexual definida por concepciones restrictivas de la diferencia sexual: "El afecto puede no tener ningún objeto" (Tomkins citado en Kosofsky Sedgwick & Frank, 2003: 99).

Además, para Tomkins, los afectos son diferentes a las pulsiones, las cuales deben ser satisfechas de forma rápida para garantizar la supervivencia. Para el autor, entonces, pulsiones son, por ejemplo, el hambre, la sed, la respiración. Por el contrario, los afectos pueden estar ligados a una variedad casi infinita de objetos y su relación con ellos no está tan constreñida en el tiempo. Así, para Sedgwick y Frank, la sexualidad puede comprenderse en términos de afectos más que de pulsiones. En otras palabras,

el deseo se comporta más como un afecto que como una pul-

sión ya que se puede pasar mucho tiempo sin satisfacerlo, el no hacerlo no pone en peligro la vida y cuenta con un considerable grado de libertad a la hora de elegir objetos potencialmente deseables para su satisfacción (Belbel Bullejos, 2011: 61).

En este planteo, entonces, el autor ofrece una explicación de la sexualidad que es alternativa a una perspectiva psicoanalítica según la cual habría un flujo del deseo sexual cuyas posibilidades son básicamente dos: expresarse (*On*) o reprimirse (*Off*). Tomkins entiende, por el contrario, que hay un *co-ensamblaje* necesario de afectos para ligar el deseo sexual con la atención, la motivación o la acción. Se necesita, de esta manera, un afecto apropiado que habilite la concreción de ese deseo. De hecho, un afecto no apropiado puede anular la relación entre excitación y concreción muy fácilmente. Así, la sexualidad no tiene ninguna primacía y bien puede ser impotente ante la vergüenza, el aburrimiento, la rabia o la ansiedad, y convertirse así en otra cosa. Puede, en ese sentido, verse solapada por afectos negativos que no conducen ese flujo a otra instancia como el inconsciente, sino que directamente lo remplazan. De este modo,

[l]o que parece ser una disminución en el poder asignado a la pulsión sexual corresponde por el contrario a una multiplicación –una multiplicación finita y concreta– de diferentes posibilidades para la relevancia sexual (residiendo en este caso en los distintos afectos negativos vergüenza, ansiedad, aburrimiento, rabia). La sexualidad ya no es un problema On/Off cuyas dos posibilidades son rotuladas como Expresar o Reprimir. (Kosofsky Sedgwick & Frank, 2003: 100-101)

Frank y Sedgwick hablan, en ese sentido, de un sistema de afectos que superpone modelos representacionales analógicos (de múltiples y limitadas posibilidades –por ejemplo, en el caso de Tomkins serían apenas ocho o nueve afectos–), y digitales (de opciones on/off). Este sistema se contrapondría así a aquellos, como el de pulsiones, que sólo seguirían un modelo representacional digital. En efecto, el potencial crítico del sistema analógico está en que tiene más de dos valores posibles y supera así la limitación bina-

ria de los sistemas digitales. Aun cuando esos valores sean finitos, hay infinitas graduaciones entre esos valores.

La resistencia que tiene el sistema analógico dentro de la teoría contemporánea, dicen Sedgwick y Frank, proviene de una presunción teórica errónea: la homología entre lo animal con un sistema analógico por un lado, y entre la máquina o computadora con un sistema digital por el otro. Esta homología y la primacía del segundo respecto del primero debilitaría, para l*s pensador*s, el potencial crítico de cualquier propuesta. Así, aun cuando un concepto finito de diferentes y múltiples posibilidades supone siempre un modelo biológico que lo respalde, no es cierto que, en el caso contrario, es decir, en los sistemas digitales de dos posibilidades (On/Off), no hubiera ninguna biología supuesta. De este modo, si bien l*s autor*s no están interesad*s en volver a un biologicismo abusivo del que se desprenden consecuencias racistas, homofóbicas o sexistas, tampoco entienden que un antibiologicismo automático pueda cooperar en una perspectiva crítica.

Quisiera insistir aquí en que la teorización de la sexualidad, según el modelo que proponen Sedgwick y Frank, permite abordar la experiencia sexual por fuera o más allá de tres modelos teóricos que procuro eludir. De este modo, y en coherencia con la crítica butleriana a las propuestas de Deleuze y Lacan (cf. Capítulo 2), entiendo que la idea de un eros precultural que puede liberarse (On) o denegarse por una cultura restrictiva (Off), tal como podría leerse en el planteo de Deleuze, asume un sistema digital de representaciones, uno en el que el deseo sexual se naturaliza o queda por fuera de un mundo de normas. Lo mismo sucede con ciertas lecturas posibles de la propuesta de Lacan, para quien, si bien no puede accederse al deseo que se libera en la opción *On*, éste mantiene un estatus ontológico por fuera del discurso. A través de la asunción de una teorización de la experiencia sexual como un co-ensamblaje de afectos que se sostenga en un solapamiento de sistemas de representación analógicos y digitales, pretendo resolver entonces el abordaje del deseo sexual sin abandonar el mundo de normas como productor y articulador del mismo. En este mismo sentido es que entiendo que el planteo de Bataille (2007) es problemático cuando propone habitar los espacios donde la norma no funciona, buscando un retorno a un de-

seo que sería genuino y que luego se prohibiría. Desde mi perspectiva, las normas son, en efecto, las que habilitan la experiencia sexual, por lo que su apuesta sería imposible.

La propuesta de Sedgwick y Frank me permite, además, un abordaje del placer sexual en el que la sexualidad pierde primacía, de modo que deseo sexual e identidad pueden desligarse. La multiplicidad de combinaciones de los afectos, los cuales además pueden ligarse a infinidad de objetos podría hasta producir una proliferación de categorías identitarias al estilo de lo que propone, de hecho, Kosofsky Sedgwick en el axioma 1 de su *Epistemología del armario* (1998). En efecto, allí la autora sostenía que, respecto de la sexualidad, vale la pena tomar en serio que cada forma posible de vivirla es una pura diferencia. Así, a través de una lista no exhaustiva de posibilidades, la autora deconstruye la pretensión de completitud de una taxonomía sexual y cuestiona la importancia de las categorías identitarias existentes.[27] De este modo, la reflexión que aquí se ofrece se

27 "En el campo concreto de la sexualidad, por ejemplo, supongo que la mayoría de nosotros sabemos las cosas que pueden diferenciar incluso a las personas del mismo género, raza, nacionalidad, clase y "orientación sexual" -cada una de ellas, sin embargo, si se toma seriamente como pura diferencia, retiene un potencial ignorado para perturbar muchas de las formas de pensamiento existentes sobre la sexualidad. Incluso actos genitales idénticos significan cosas diferentes para diferentes personas. Para algunas personas el nimbo de la sexualidad apenas parece extenderse más allá de los límites de actos genitales diferenciados; para otras personas, los envuelve con holgura o vaga casi libre de ellos. La sexualidad constituye una parte importante de la identidad que algunas personas perciben de sí mismas y una parte poco importante de la identidad de otras personas. Algunas personas pasan mucho tiempo pensando en el sexo; otras, poco tiempo. A algunas personas les gusta tener una gran actividad sexual; a otras, poca o ninguna. Muchas personas tienen una implicación mental y emocional más rica con los actos sexuales que no realizan o incluso que no quieren realizar. Para algunas personas es importante que el sexo esté inserido en contextos resonantes de sentido, narración y relación con otros aspectos de su vida; para otras personas, es importante que no lo esté; a otras, ni se les ocurre que pueda ser así. Para algunas personas la preferencia por un determinado objeto, acto, rol, zona o escenario sexual es tan antigua y perdurable que sólo puede experimentarse como innata; para otras, parece llegar tarde o experimentarse como algo aleatorio o discrecional. Para algunas personas la posibilidad de una mala experiencia sexual es lo bastante disuasiva como para que sus vidas estén fuertemente marcadas por tratar de evitarlo; para otras, no es así. Para algunas personas la sexualidad ofrece un espacio necesario de mayor descubrimiento e hiperestimulación cognitiva. Para otras, la sexualidad ofrece un espacio necesario de habituación rutinaria y paréntesis cognitivo. A algunas personas les gustan las escenas sexuales espontáneas, mientras que otras prefieren las que están muy preparadas de antemano; a otras, en cambio, las que parezcan espontáneas a pesar de ser absolutamente previsibles. La orientación sexual de algunas personas está intensamente marcada por los placeres y vivencias autoeróticos, a veces incluso más que por cualquier otro aspecto de la relación sexual aloerótica. A otras personas

encastra en un contexto de crítica postidentitaria o *queer*.

Ahora bien, esta conceptualización del mundo de normas como habilitante y hasta productor del deseo sexual y, en consecuencia, del placer sexual como afecto tiene que ver además con la comprensión de los afectos en vínculo con un abordaje de la noción de reconocimiento en perspectiva butleriana (cf. Parte 1). Megan Watkins (2010) parece tener una intuición similar cuando invoca dicha noción para pensar pedagogías y afectos en su artículo *Desiring recognition, accumulating affect*. Allí señala que, en el término "afecto", resuena la distinción spinoziana (cf. Spinoza, 1980) de las palabras *affectus* y *affectio*, es decir, entre la fuerza de un cuerpo afectante y el impacto que deja en el cuerpo afectado. De esta manera, aun cuando el impacto puede permanecer flotando, también puede dejar un residuo, una última impresión que produce tipos particulares de capacidades corporales. Los afectos, entonces, tienen la capacidad de ser retenidos, de acumularse, de formar disposiciones y constituir así subjetividades. En este sentido, cualquier abordaje de los afectos tendrá que tener en cuenta que se trata de conceptos relacionales y un modo de hacerlo es, en efecto, la asunción de dinámicas de reconocimiento, tal como Watkins hace.

Butler misma, tal como he dejado claro en la justificación de la primera parte del libro (cf. Capítulo 1), invoca la dinámica del reconocimiento para reflexionar en torno a la condición ek-stática del cuerpo, en la que la pasión sexual es teorizada como paradigmática.

Cabría apuntar, entonces, cuáles serían las consecuencias teóricas de esta conceptualización específica del placer sexual en relación al drama del reconocimiento. En ese sentido, si bien la pasión sexual puede suceder como resultado del encuentro con cualquier elemento del mundo, me detendré en este momento en la pasión sexual que sucede en el encuentro particular con otr*/s, teniendo en cuenta que a este peculiar escenario es al que apunta una reflexión en torno al reconocimiento. Cabe recordar aquí

---

la posibilidad autoerótica les parece secundaria o frágil, si es que existe. Algunas personas homo, hetero y bisexuales experimentan su sexualidad como si estuviera profundamente insertada en una matriz de connotaciones y diferenciales de género; para otras de ellas, no es así. La lista de diferencias individuales podría extenderse fácilmente" (Sedgwick, 1998: 38-39).

que se comprende a es* otr*, en coherencia con el planteo general, en el contexto de una ontología cyborg y poshumanista, de manera que no se pone el foco en algún tipo de excepción humana, sino que se subraya la interdependencia con otras formas de vida y con las máquinas, lo cual supone el cuestionamiento permanente de los límites de lo humano. Con esto quiero decir que, si bien pongo el acento en la alteridad que disputa el reconocimiento de lo humano no quiero que se malentienda que esto tiene pretensiones antropocéntricas.

Ahora sí, ¿cuáles son las consecuencias de conceptualizar la experiencia sexual a través de la dinámica del drama del reconocimiento? En primer lugar, la experiencia sexual –entre las que se encuentra particularmente la de la pasión sexual– es aquella en la que el yo jamás puede retornar a sí mismo, sufre un ék-stasis, de modo que se convierte en lo que no es a través de una destitución de su propio lugar ontológico.

En segundo lugar, se trata de una experiencia en la que se pone en evidencia la relacionalidad fundamental del yo, de tal manera que nunca podría hablarse de ella como algo que le sucede a un solo cuerpo, aun cuando lo que suceda sea diferente. Así, las singularidades involucradas en tal experiencia se ven transformadas en su paso por ella, no tan sólo la que "inicia" el drama del reconocimiento. En otras palabras, y particularmente en la experiencia de la pasión sexual, cuando el yo sufre una pasión por un cuerpo, interpela también a ese cuerpo que lo afecta; al mismo tiempo, el yo puede verse interpelado por el deseo de otr*, lo que supone que el cuerpo que se deshace no es solamente el propio sino también el de la alteridad. La pasión sexual, en especial, da cuenta entonces de ese "entre" cuerpos, de ese algo que no es del yo ni de otr*, pero que a amb*s constituye y, más aun, des-constituye, desposee. Jean-Luc Nancy[28] utiliza una metáfora que parece ir en esta dirección: la *descarga*. En el indicio número 38 de sus "58 indicios sobre el cuerpo", el autor plantea, en efecto:

> Nada es más singular que la descarga sensible, erótica, afectiva que ciertos cuerpos producen sobre nosotros (o

28 Agradezco particularmente a Gabriel Giorgi la recomendación de pensar la pasión sexual a través de la lectura de este texto.

> bien, inversamente, la indiferencia en que nos dejan ciertos otros). (Nancy, 2007: 24)

En principio, el autor propone una escala de singularidades, en la cual aquella que sería primera, que no compite con otras apunta a algo que le *sucede* a un cuerpo. Algo que recae sobre él, no algo que él produce sino más bien que padece. Esto que padece el cuerpo lo producen otros cuerpos; es resultado de la actividad de otr*s. En efecto, el cuerpo en cuestión no se orienta a ellos sino que sufre algo que es obra de la alteridad. No todos los cuerpos lo producen; algunos lo dejan, de hecho, en un estado de indiferencia. Aquellos que no son indiferentes, entonces, producen algo que se describe en términos de descarga; una descarga que es, al mismo tiempo, sensible, erótica, afectiva. Las comas parecen sugerir que se trata de equivalencias. De esta forma, algo que es sensible, es erótico y afectivo y así con todas las combinaciones. Nancy nombra a continuación una serie de características de los cuerpos que pueden provocar esta descarga singular:

> Tal conformación, tal tipo de ligereza, tal color de pelo, un aspecto, cierta distancia entre los ojos, un movimiento o un dibujo del hombro, del mentón, de los dedos, casi nada, pero un acento, un pliegue, un rasgo irremplazable… (Nancy, 2007: 24)

De este modo, parece quedar claro que el cuerpo produce descarga a través de una peculiaridad que puede ser ínfima, que no necesariamente puede ser explicada pero que logra no ser indiferente y que, además, es *irremplazable*. Este cuerpo produce una descarga sobre este otro cuerpo y esa descarga es única, una singularidad que se da en el vínculo. No es descarga sino se produce sobre otro cuerpo y el cuerpo que la recibe tampoco la produce por sí mismo. Así, se trata de algo que se vuelve ambiguo en cuanto a quién pertenece propiamente: está allí en el "entre" de los cuerpos. No está meramente en el cuerpo afectante, pero tampoco tan sólo en el cuerpo afectado.

En tercer y último lugar, la experiencia sexual está siempre en referencia a términos o a un mundo de normas sociales específico que la articulan y que deciden su diná-

mica. En este sentido, la experiencia sexual es una a través de la cual se constituye sujetos sexuales, atando el sujeto a su propia subjetividad bajo las normas de reconocimiento.

Butler, en efecto, ya había pensado la sexualidad a través de una conceptualización del drama del reconocimiento en un artículo que abordaba los primeros dos tomos de la *Historia de la sexualidad* de Foucault y que lleva por título *Revisiting bodies and pleasures*. La autora sostenía allí que la pregunta que guía el segundo volumen (Foucault, 2012), esto es, "¿cómo el sujeto llegó a reconocerse como sujeto de deseo?", o "¿cómo convertirse en sujeto implicó haber pasado a través de la experiencia de convertirse en sujeto de deseo?" presupone dos preguntas anteriores: ¿quién es capaz de reconocerse a sí mism* como sujeto de sexualidad? Y ¿cómo son controlados, dispersados y regulados los medios del reconocimiento de tal modo que sólo un cierto tipo de sujeto es reconocible a través de ellos? Dichas preguntas disparan a otras, las cuales tienen que ver precisamente con la distribución diferencial de los medios de reconocimiento sexual y cómo el reconocimiento de la sexualidad es fundamental en el reconocimiento mismo del status de sujeto como tal (cf. Butler, 1999).

De este modo, podría decirse que no existe un sujeto sexual ya constituido que luego pasa por la experiencia del reconocimiento sexual, sino que esa experiencia le es fundamental. A propósito de esto, el reconocimiento sexual tampoco puede ser, de antemano, contrario a la destructividad, pues, dependiendo de la forma que adquiera según las normas vigentes, bien puede habilitar como restringir la habitabilidad de la vida. Quisiera sugerir, entonces, al lado del concepto hegeliano de eticidad, el concepto de *eroticidad*, el cual puntualizaré en el apartado siguiente.

Eroticidad
Articulación política del placer sexual

Para comenzar a puntualizar el concepto de eroticidad, cabe decir que la pasión sexual, en la que se hace figura de manera sexualizada algo que no lo era o no lo estaba en el campo de percepción, supone, tal como he querido dejar en claro en las teorizaciones del placer sexual,

un mundo que precede y excede al cuerpo que padece esta experiencia. En coherencia con el planteo ontológico general, se entiende que este mundo es socialmente compartido y está atravesado y constituido por normas que regulan el modo en que determinado elemento de la experiencia puede aparecer y la respuesta afectiva que se espera que el cuerpo tenga ante esta aparición. A propósito de los escenarios de reconocimiento, de este modo, no todos los cuerpos parecen predisponerse a afectar al cuerpo sexualmente; o para ser más correcto en los términos: existen regulaciones, que se concretan particularmente en *morfologías corporales* y modos de aparición, que posicionan determinadas corporalidades como posibles de despertar excitación sexual y protagonizar una pasión sexual y otras que no. Llamaré a este tipo de funcionamiento de las normas, *eroticidad*. En efecto, de atender a la eroticidad nos veríamos obligad*s a preguntarnos por qué podemos aprehender ciertos cuerpos como eróticos y no otros y qué condiciones sociales habilitan que esa aprehensión tenga o no tenga lugar.

Cabe decir que aquí resuenan reflexiones tempranas de Butler en torno a la matriz heterosexual como “rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos” (GD 292). Pongo el acento en esta oportunidad, sin embargo, no tanto en que los cuerpos sean coherentes, se consideren reales, humanos, o reconocibles sin más, sino más bien en cómo esa rejilla dispone los cuerpos en lo social como deseables sexualmente, como posibles incitadores de una pasión sexual.

Así, tal como la inteligibilidad se definía como la consecuencia del reconocimiento bajo ciertas normas y dentro del mundo que ellas articulan, tal vez pueda conceptualizarse al *placer sexual como la consecuencia del reconocimiento sexual bajo ciertas normas*. En otras palabras, la satisfacción del deseo de reconocimiento sexual, el cual emerge, de hecho, como una de las producciones de las normas, aquella que consigue atar al sujeto a su propia subjetividad.

Aquí cabe explicitar una vez más que hay una multiplicidad de normativas en el mundo social que en muchas oportunidades disputan entre sí, se solapan, se entrecruzan. Así, determinados cuerpos son eróticos en ciertos mundos de normas y no lo son en otros. Ya sea en las versiones minoritarias, ya sea en las hegemónicas, las normas

disponen ciertos cuerpos y no otros como posibles motivadores de la pasión sexual. Pienso, en ese sentido, como un ejemplo local de eroticidad subalterna, los grupos que circulan en la provincia de Córdoba alrededor de los ambientes de cuarteto y que se refieren a algunos de los cuerpos de l*s cantantes de este género musical, en general varones, como sexualmente deseables, eroticidad que bien puede no coincidir con aquella que se dispone en otros ambientes, aunque no esté completamente aislada de ellos. Así también se me ocurre que otro ejemplo de eroticidad subalterna es el de la comunidad de "osos", término que remitía, en un principio, a una subcultura dentro de la comunidad gay que valoriza los cuerpos fornidos, viriles y con vello corporal abundante.[29]

De este modo, la eroticidad, a diferencia de su concepto familiar precaridad, puede comprenderse en un sentido afirmativo y de resistencia, en un sentido que acentúe la posibilidad de cuestionar los mecanismos de control social. En otras palabras, la eroticidad nombra la gestión de las poblaciones[30] a través de la distribución diferencial de lo erótico y la posible conformación de grupos sociales alrededor de ese fenómeno, y al mismo tiempo, la disputa por la hegemonía de lo erótico o su cuestionamiento crítico desde versiones minoritarias de normas. En efecto, la eroticidad puede ser afirmativa, en tanto dibuja y disputa otras formaciones eróticas alternativas en las que vale la pena insistir para resistir a las normas hegemónicas del placer: este cuerpo que parece no despertar excitación sexual para un grupo social es, de hecho, considerado erótico y en torno a su eroticidad se establece un cuestionamiento de las normas hegemónicas. Así, el placer sexual que puede reconocerse también en el ejercicio de la crítica, de la des-sujeción y la auto-*poiesis*, tal vez sea posible gracias precisamente a otro mundo de normas, con suerte, menos restrictivo.

De este modo, la eroticidad es también el nombre de la disputa por la hegemonía, pues los grupos no se encuentran separados sino que se entrecruzan, luchan entre sí;

29 Una historización interesante del término y una problematización de la comunidad de osos puede encontrarse en Sáez (2003).

30 Tal vez sería interesante pensar la eroticidad en el cruce con categorías como raza y racismo, tal como las presenta Foucault (2010), de manera de abordar la hegemonía de lo erótico en el marco de una reflexión biopolítica más amplia.

no se trata de un escenario en el que las poblaciones se mantienen separadas o en igualdad de condiciones. Cabe llamar la atención, en ese sentido, como algunas características de cuerpos que pertenecen a grupos hegemónicos y que son presentadas como eróticas son valoradas también en grupos subalternos. Atender a la eroticidad, en ese sentido, obliga a cuestionarnos por esas características y por la posibilidad misma de ser afectad*s sexualmente por determinados cuerpos y no por otros.

Precisamente, es la eroticidad la que me habilita a realizar un reconocimiento de la pasión sexual en los textos literarios estudiados. En este sentido, al no poder estar por fuera de la eroticidad, sólo me queda metodológicamente utilizarla y ponerla en evidencia desde una especificidad local y personal. El hecho de atender a la eroticidad obliga además a pensar cómo se nos hace reconocible la experiencia de la pasión sexual, tal como lo sugiere emma song cuando cuestiona la reconocibilidad de los afectos a través de las normas hegemónicas que se desprenden del sistema capitalista del siglo XX y XXI. En sus propias palabras: “Los afectos sólo tienen sentido para nosotros dentro de un universo emocional plenamente reconocible y ampliamente compartido, aparecen bajo la forma de la singularidad más específica y (al igual que la moral) nos predisponen a la acción” (song, 2014: párr. 13). Así, estas sensaciones corporales, las reacciones físicas y psíquicas al cuerpo que despierta la pasión sexual se hacen reconocibles dentro de un mundo de normas específico que habilita su comunicabilidad al mismo tiempo que cierra sus posibilidades. De este modo, no sólo reconocemos a los cuerpos que despiertan la pasión sexual, sino también reconocemos en nosotr*s y en l*s otr*s signos de que se está sufriendo efectivamente una experiencia de este tipo a través de una emocionalidad compartida estructurada a través de normas de reconocimiento. En ese sentido, parafraseando a Beauvoir, song declara: “No nacemos con sentimientos, llegamos a sentirlos como propios” (song, 2014: párr. 12).

Así, puede teorizarse en torno a la experiencia de la pasión sexual que sigue coherentemente la historia personal de las pasiones sexuales en una continuidad erótica particular: “esto es lo que me excitó alguna vez, esto es lo que me sigue excitando”. A través de esta experiencia, en-

tonces, se reitera la norma que regula el modo en que se reconocerán las experiencias de pasión sexual. Al mismo tiempo, sin embargo, quisiera sugerir que no necesariamente esto tiene que suceder. Como se trata de un inicio, bien puede entenderse esta experiencia como el instante de reiteración en que la repetición puede fallar. En efecto, la reiteración de las normas implica, siguiendo la propuesta teórica de Derrida (1998) retomada por Butler, la citacionalidad de las mismas. Así, las normas producen realidad en la medida en que repiten enunciaciones "codificadas" —reconocibles como "citas". En este sentido, la posibilidad intrínseca de las expresiones lingüísticas de ser citadas, de ser puestas entre comillas, de ser sacadas e injertadas, rompiendo con todo contexto y engendrando nuevos, de manera absolutamente no saturable, configuran el carácter *derivativo* del performativo, en el cual, de hecho, reside su posibilidad de éxito y legitimación. Butler explica este fenómeno a través de la figura del juez:

> [l]a autoridad/ el juez que aplica la ley mencionándola no contiene en su persona esa autoridad. Como la persona que habla eficazmente en nombre de la ley, el juez no origina la ley ni su autoridad; antes bien, 'cita' la ley, consulta y vuelve a invocar la ley y, al recitarla, reconstituye la ley. (…) Pero, la ley ya existente que él cita, ¿de dónde obtiene su autoridad? (…) la autoridad se constituye haciendo retroceder infinitamente su origen hasta un pasado irrecuperable. Este diferimiento es el acto repetido mediante el cual se obtiene legitimación (CI 163-164).

Sin embargo, es esta misma capacidad derivativa la que se presenta como un riesgo constitutivo de fracaso del performativo, pues en la repetición se abren brechas y fisuras que escapan a la norma o la rebasan. En este sentido, debe decirse que las reiteraciones nunca son réplicas de lo mismo, sino que, gracias a su capacidad de ser repetidas, las normas cargan una historicidad que las hace no plenamente replicables. Butler llama a esto, siguiendo a Derrida, iterabilidad.

Teniendo en cuenta esta dinámica performativa, entonces, puede comprenderse que la sorpresa que implica la pasión sexual puede conceptualizarse como una oportuni-

dad en la que la repetición corre el riesgo de fallar. Espero que quede claro que no estoy hablando de algo que acontece voluntariamente, sino de algo que puede pasar gracias a la necesaria repetición de la norma. De repente, algo que no nos había excitado nunca, nos excita.

A partir de esta última sugerencia, habría experiencias cargadas de historia y que, en sintonía con esa historia, continúan interrumpiendo y otras que, cargadas también históricamente, interrumpen de manera novedosa. En el primer caso, de hecho, puede ser la repetición de una sensación que permanecía en el recuerdo la que detiene el relato del yo: un aroma, un sabor, una caricia, un golpe, tales registros mnémicos "tocan" el cuerpo y no necesariamente de modo consciente lo desposeen sexualmente. En un segundo momento tal vez podamos reflexionar no siempre con éxito en torno a ese recuerdo; pero sólo en un tiempo posterior. En efecto, muchas veces podemos dar cuenta de que ciertas formas corporales *suelen* excitarnos; esto no significa que vaya a suceder siempre, pero en el caso que lo haga, efectivamente, podría ser interpretado como una repetición.

En el segundo caso, sin embargo, esa reflexión se hace más dificultosa aun. Algo parece completamente nuevo, por lo menos en la tonalidad sexual que lo acompaña. Tal es el caso de la historia de Bruno y Pablo que se narra en *Plan B*, tal como le he descripto más arriba, es decir, una experiencia en la que la pasión sexual suscitada por el cuerpo de otro varón parece ser completamente inédita.

Ahora bien, a fin de poder profundizar el concepto de eroticidad me gustaría considerar en los párrafos que siguen la propuesta de Sara Ahmed, la cual problematiza, desde un enfoque fenomenológico, el vínculo del afecto con sus objetos de un modo que puede ayudar a una comprensión más acabada de lo que implica vivir en un mundo de normas que articulan el deseo y el placer sexual. En el texto *Happy Objects* (Ahmed, 2010), la autora estudia, en este sentido, la felicidad como afecto y deja en claro que ésta no depende de que el objeto con el que se encuentra conectado sea bueno o malo en sí mismo, sino del hecho de que sea percibido como beneficioso o perjudicial. De esta manera, la autora insiste en que una teorización en torno a los afectos, si bien permite un desplazamiento de la centralidad de la vida intelectiva, no debe olvidar que los afectos mismos

implican tanto cognición como sensación corporal y son modelados en el *contacto* de sujeto y objeto. Dicho contacto, a su vez, es formado por historias pasadas de contacto, no disponibles en el presente. Lo mismo puede decirse, en el caso que estoy estudiando, con los contactos eróticos; siempre se insertan en una historia de contactos, en coherencia con la lógica performativa explicada más arriba. Los afectos, así, son estrictamente relacionales: involucran (re) acciones o relaciones en las que nos vemos dirigid*s a o rechazad*s por otros cuerpos. El contacto, además, implica una lectura, un juicio del mismo: un sujeto lee un contacto, por ejemplo, como peligroso o feliz, lo que supone además aprehender al objeto con el que se contacta como digno de peligro o causante de felicidad. Ser afectad* por algo es, entre otras cuestiones, evaluar ese algo, de modo que ciertas evaluaciones son expresadas en cómo los cuerpos se dirigen hacia cosas y cómo esas cosas, a partir de la adquisición de valor, le dan forma al entorno más cercano (cf. Ahmed, 2010: 31). El sujeto asume entonces una actitud ante el objeto y atribuye cualidades coherentes con esa actitud al objeto. Así, en un ejemplo que pone la misma autora, un niño que se ha asustado frente a un oso se convierte en temeroso, y el oso en atemorizante: la atribución del afecto al objeto ("siento temor porque tú eres atemorizante") es un efecto del encuentro, lo que mueve al sujeto lejos del objeto. De tal modo, las emociones implican, según la autora, formas afectivas de *reorientación*. En este sentido, quisiera sugerir que algo –ya sea un cuerpo en particular, ya sea la circunstancia en que ese cuerpo aparece– que anime una pasión sexual o que provoque placer sexual se *convierte*, así, en erótico, excitante (*hot*; sexy).

Ahmed entiende entonces que un modo de analizar los afectos es precisamente a través de una teorización de las economías afectivas que son producidas como efectos de circulación. Esto le permite pensar un modelo social de los afectos en disputa con otros dos modelos que es interesante traer a colación. Por una parte, la autora plantea que el lenguaje más común sobre los afectos presume por lo general una interioridad de la que provienen las emociones. Para este modelo, los sentimientos *se tienen*: "ellos son míos". La lógica es que un* tiene sentimientos que luego se mueven hacia fuera, hacia el mundo; se trata de un

modelo "adentro/fuera" de las emociones. Por otra parte, habría otra teoría de los afectos que los asumiría como una forma social más que como una auto-expresión individual. En este modelo, el origen de los afectos no estaría en la interioridad sino que estaría *afuera*, y luego, en un momento posterior, penetraría en el sujeto y se organizaría *dentro*, convirtiéndose en parte integral del propio ser. Se trata del modelo "afuera-dentro" de las emociones.

Ambos modelos suponen, sin embargo, la objetividad de la distinción entre adentro y afuera, entre individual y social, entre el "yo" y el "nosotr*s". En el modelo adentro-fuera, por ejemplo, se asume que la multitud *tiene* sentimientos, y que el sujeto consigue pertenecer a la multitud a través de sentir los mismos sentimientos de la multitud como propios. Otra vez el problema es que se supone que los sentimientos se *tienen*, aunque el actor en cada caso cambie en número, de singular a plural respectivamente.

Por el contrario, en el modelo de socialidad de las emociones que la autora sostiene, los afectos crean el efecto de superficie y de fronteras que permiten distinguir, en primer lugar, el adentro y el afuera. De este modo, las emociones dejan de ser simples cosas que "yo" o "nosotr*s" tenemos: lo que termina siendo el "yo" y "el* otr*" que permite decir "nosotr*s" es moldeado por el contacto. Así, la delimitación de lo individual-psicológico y lo social es resultado de la acción de las emociones. De hecho, la autora tiene como pretensión dar cuenta de cómo los objetos de emoción toman forma como efectos de circulación. Ahmed sugiere entonces que no es que los sentimientos mismos se compartan: aun cuando queramos suponer que nos vemos afectad*s por la misma emoción puede que no nos vinculemos con ella del mismo modo. Por el contrario, lo que circula, sostiene la autora, son los objetos de emoción, objetos a los que se adhieren afectos o que se encuentran saturados por ellos y se convierten en sitios de tensión personal y social.

A propósito de la conceptualización de la felicidad como afecto, Ahmed imagina la situación en la que una persona cuestiona a otra sus gustos diciéndole: "¿Cómo te puede gustar eso?". La autora entiende que en esa situación no sólo se rechaza el gusto de otr* sino que se sugiere que el objeto en que es* otr* invierte su felicidad no vale la pena. Esta diferenciación afectiva es la base de una economía

esencialmente moral en la que las distinciones de merecimiento son distinciones sociales de valor. Así, la felicidad funcionaría como una promesa que dirige el sujeto hacia ciertos objetos, que luego circularán como bienes sociales y que acumularán valores afectivos positivos en el paso de un cuerpo al otro. En consecuencia, cuando un objeto "feliz" cause felicidad en alguien, éste se encontrará, en términos de la autora, *alineado*: estará de frente al modo correcto. Por el contrario, cuando ciertos objetos no produzcan felicidad en alguien, pero a dichos objetos, sin embargo, se les haya atribuido el carácter de buenos, ese alguien se encontrará *alienado* –fuera de línea de una comunidad afectiva. Esto indica, de hecho, que cuando objetos "felices" circulan, no necesariamente son los sentimientos los que lo hacen: "Compartir tales objetos (o tener un compartir en tales objetos) puede simplemente significar que *compartirías una orientación hacia esos objetos como siendo buenos*" (Ahmed, 2010: 37-38, la cursiva es del original). De tal modo, un objeto "feliz" no necesariamente brinda felicidad, aunque así lo prometa.

Asimismo, quisiera sugerir que, en el caso de la eroticidad, existen economías de circulación de objetos, a los cuales se les "pega" el carácter erótico, aunque no necesariamente exciten sexualmente. La asunción de ese carácter produce, entonces, la alineación o alienación a cierta comunidad de normas. En efecto, este modelo de socialidad entra en coherencia tanto con el acento que pone el concepto de precaridad en los cuerpos y poblaciones diferencialmente percibidos como dignos de duelo, como con el acento que se pone en el concepto de eroticidad en los cuerpos y poblaciones diferencialmente percibidos como capaces de despertar una pasión sexual. Considero, además, que la idea de cuerpos que pueden no producir placer sexual, pero que, sin embargo, circulan como deseables sexualmente permite esclarecer la relación conflictiva y superpuesta de normatividades diversas, hegemónicas y subalternas. En otras palabras, un cuerpo puede circular a través de los medios de comunicación social y establecerse como uno que despierta pasión sexual bajo las normas hegemónicas de reconocimiento, y sin embargo, no despertar pasión alguna dentro de una versión minoritaria de normas. Por ejemplo, puede que el cuerpo de una mujer con gestos reconocibles de una

feminidad hegemónica y que reúne ciertos requisitos dentro de una morfología corporal que establece como deseable la raza blanca y el cabello rubio, no sea para ciertos grupos de lesbianas tan atractivo como lo es el cuerpo de una lesbiana con gestos reconocibles de una masculinidad, de raza mestiza y cabello negro. Así, a quien eligiere el segundo cuerpo y no el primero dentro de una comunidad hegemónicamente hetero y homonormada, puede que sea interpelad* con la pregunta: "¿cómo puede excitarte ese cuerpo y no el otro?". En efecto, en la alineación y alienación respecto de comunidades específicas de normas puede emerger la crítica a las redes de poder que configuran esas comunidades.

Subjetividad sexual como pasividad

Ahora bien, aun cuando la propuesta de Ahmed ofrece una explicación para la articulación cultural del lenguaje erótico, lo que apunta a la eroticidad como distribución diferencial de lo excitante, dicho planteo parece correr el riesgo, al poner el foco en el vínculo intencional, de perder de vista la idea de interrupción contenida en la conceptualización de la pasión sexual. En este sentido, parece importante destacar la dinámica de movimiento a través de la cual estoy presentando la experiencia afectiva del placer y la pasión sexual. Más que un sujeto que se ve orientado a los objetos saturados de afecto y en circulación, estoy sugiriendo que este sujeto *sufre la desposesión* por parte de estos objetos, padece una interrupción que desde afuera, e incluso sorpresivamente pone en jaque su voluntad. Así, en una metáfora gramatical, el sujeto se encuentra en caso acusativo más que nominativo, es acusado por otro (cuerpo): "eso *me* excita"; "eso intrusivamente accede a mi cuerpo".

Esto puede que recuerde las críticas levinasianas a la intencionalidad dóxica de Husserl. Pero en su caso, Levinas apostaba por una intencionalidad pre-reflexiva, una pasividad pura previa a la experiencia fenoménica y a la distinción entre pasividad y actividad. En efecto, Levinas, preocupado por postular la ética como filosofía primera, critica el sujeto intencional de la propuesta husserliana señalando el privilegio de lo teorético y la representación, lo que

resulta en una subsunción del* Otr* en el Mismo. Para el filósofo lituano, en el planteo husserliano, la alteridad queda reducida al psiquismo, de modo que el pensamiento sale al encuentro del ser pero retorna a sí mismo; no sale para aventurarse a la trascendencia sino que ve en la alteridad sólo aquello que ya tiene en sí mismo. En otras palabras, el conocimiento –el acto objetivante, la intencionalidad– no está al nivel de la relación metafísica, porque no logra que el sujeto se aleje completamente del objeto: "La contemplación de los objetos sigue estando muy próxima a la acción, dispone de su tema y se desenvuelve, por lo tanto, en un plano en el que un ser limita a otro" (Levinas, 1999: 128). Así, Levinas elude las posturas comprensivas frente al otr* –evitando así el plano de la tematización–, y plantea como el vínculo con es* otr* está marcado por su exigencia de respuesta, actitud que tiene lugar en una esfera pre-reflexiva.

El autor considera entonces la pasividad husserliana, concepto que apunta a las operaciones de la conciencia que no emanan de un yo atento. Levinas radicaliza dicho concepto y piensa la pasividad no sólo como una contrapartida de la actividad, sino precisamente como la modalidad misma de la subjetividad, y en ese sentido como algo que se encuentra antes incluso de la posible distinción entre actividad y pasividad como dos formas de conciencia. En palabras de Pedro Enrique García Ruiz: "La *conciencia* supone la actividad del acto intencional, dóxico, mientras que la *subjetividad* se encuentra constituida por una pasividad que en ningún modo debe entenderse como pura afección o receptividad radical" (2000: 49, la cursiva es del original). De este modo, la intencionalidad no sería la estructura última de la subjetividad, sino la responsabilidad y la sujeción. En consecuencia, además, la subjetividad no se definiría por ser un "Yo" (*Je*), sino más precisamente por ser un "a mí" (*moi*). Es decir, no está en caso nominativo, sino siempre acusativo, acusado por la alteridad. En esto consiste la pasividad ética.

Ahora bien, aunque entiendo la subjetividad en términos de pasividad, lo que resulta en un uso del acusativo particularmente en la experiencia de la pasión sexual, debe pensarse esta experiencia en el contexto fenoménico, no en una dimensión pre-ontológica. En efecto, esto es coherente con la crítica que Butler realiza a la propuesta ética levin-

asiana (cf. Capítulo 4).

Por otro lado, cabe aclarar que, para Levinas, por lo menos en su obra de 1961, *Totalidad e Infinito* (1999), la relación ética es mediada por el deseo metafísico, el cual es claramente distinto del deseo erótico. El primero, de hecho, no regresaría a su punto de partida, superando la nostalgia de volver a sí, entendiéndose a través de la metáfora del viaje a una tierra completamente extraña. Por el contrario, el deseo erótico retornaría sobre sí a través de la satisfacción del gozo y se constituiría, en ese sentido, en el "equívoco por excelencia", en tanto que se trata de una trascendencia equívoca: "El amor no trasciende sin equívocos, se complace, es placer y egoísmo de a dos" (Levinas, 1999: 276). La distinción levinasiana entre deseos tiene que ver, según Marta Palacio (2008), en efecto, con la necesidad de precisar diferentes tipos de deseos según diversos tipos de alteridad. Así, en el contexto de *Totalidad e Infinito*, lo totalmente otro no toma la figura de la mujer, mientras que sí lo hacía en su obra de 1947, *De la existencia al existente* (2000). En esta última, de hecho, la alteridad de lo femenino se resiste a la intencionalidad de la conciencia, no es un alter ego sino un no-yo y se lo toca a través del deseo erótico, habilitando que el sujeto se desprenda de sí mismo y salga de la angustia que le supone ser condenado por su condición hipostática: "el ser es un peso para sí mismo" (Levinas citado en Palacio, 2008: 301). Como resultado de ese deseo erótico, y en una perspectiva claramente heteronormativa y reproductivista, se da la fecundidad del yo (siempre masculino): l*s hij*s. Ya en *Totalidad e Infinito*, la alteridad por excelencia es directamente el prójimo en las figuras bíblicas de la viuda, el pobre, el huérfano y el forastero. De este modo, el autor pasa de una relación erótica a una ética a través del rostro, la cual le da primacía al singular por sobre el anonimato del ser. En ese tránsito, el autor sigue rompiendo con la intencionalidad de la conciencia husserliana, y destituyendo el "primado de la representación en aras de la afirmación de la relación con-el-otro como fundante" (Palacio, 2008: 312). El paso de un deseo al otro supone también el paso de una confianza en la caricia como tipo de relación a una que es fundamentalmente lenguaje. De este modo, el deseo erótico no consigue equipararse al deseo metafísico de la relación ética, aunque sigue

apareciendo como posibilidad de trascendencia para el yo masculino a través de la paternidad. Con lo cual, aun cuando la propuesta levinasiana resuena en mis formulaciones, en el contexto de reflexiones explícitamente feministas y de crítica post-identitaria, no puedo seguirla en todas sus consecuencias, menos aún en lo que respecta específicamente a la pasión sexual.

Más cercano a la propuesta de Levinas y a la vida erótica serían, por otro lado, las formulaciones de Jean Laplanche (1999), abordadas por Butler en DCSM. Dicho estudio permite elaborar una reflexión en torno a la primacía del* otr* desde teorizaciones que apunten a una seducción primordial. Al poner el foco en la formación del sujeto desde su infancia, estas puntualizaciones atienden además a un factor diacrónico que Levinas pasa por alto y que es preciso tener en cuenta. En efecto, según Laplanche, hay cierta extranjeridad en el surgimiento de las pulsiones sexuales de la que no se puede dar cuenta, convirtiéndose en otra desposesión del yo en tanto que seducido. En palabras de Butler,

> [m]i cuerpo infantil no sólo ha sido tocado, movido y dispuesto: estas intrusiones han actuado como 'signos táctiles' que documentaron mi formación. Esos signos se comunican conmigo de una manera que no puede reducirse a la vocalización, son signos de otro, pero también las huellas de las que a la larga surgirá un 'yo', un 'yo' que nunca será totalmente capaz de recuperar o leer los signos, para quien estos seguirán siendo en parte abrumadores e ilegibles, enigmáticos y formativos (DCSM 99).

Laplanche, en búsqueda de una explicación no biologicista de la pulsión sexual, plantea la irrecuperabilidad, incluso en el análisis, de la huella del mundo adulto en el* niñ* como seducción primordial. Est* últim* recibiría significantes enigmáticos, traumáticos, por parte de las personas adultas, enigmáticos no sólo en tanto que no conoce el código sino también porque ni siquiera el mundo adulto, enteramente infiltrado con significaciones inconscientes y sexualizadas, puede hacerlo. Estos significantes llevan el nombre de representaciones-cosa: "representaciones congeladas, fijas más allá del significado que habitan, más allá

de los múltiples significados que se le asignan" (Laplanche, 1999: 123). Dichas representaciones se organizan alrededor del cuerpo abriendo paso a las zonas erógenas y a otras formas de excitación sexual (como el voyeurismo y el sadismo, los cuales no podrían explicarse nunca en un origen biológico de la pulsión). En diversas experiencias, dichas representaciones-cosa se transfieren a nuev*s otr*s; se produce un desplazamiento –nunca absoluto– de esas huellas primordiales que indican la dificultad de hablar de una díada, al mismo tiempo que obligan a desconfiar de una concepción de autonomía soberana y solipsista. Se trata, como en Levinas, de una primacía de la alteridad, la cual posibilitaría la relación misma, pero cuyos acentos están puestos ya no en una culpabilidad primaria sino en una seducción que, además, tiene un momento específico en la vida de alguien: su infancia. Levinas, en este sentido, se desentiende de este periodo particular, el cual, como expuse cuando me referí a las experiencias que dan cuenta de la socialidad fundamental, es imprescindible teorizar en el mapa butleriano. Cabe recordar, a propósito de esto, que para Butler, la infancia no es una etapa que se supera sino que vuelve persistentemente a lo largo de toda la vida.

Por otro lado, en esta concepción del sujeto sexual como pasividad resuena, además, la crítica que le hiciera Simone de Beauvoir a la filosofía del Marqués de Sade y que es recuperado por Butler al final de su ensayo "Beauvoir sobre Sade: la sexualidad como una ética" (2014b). En efecto, Beauvoir entendía que Sade reivindicaba una ilusión soberana que redundaba así en violencia sexual. Para la autora, el erotismo sadeano se caracteriza por una distancia emocional con el* otr* que le hace perder de vista la *intoxicación* que Beauvoir considera necesaria a toda experiencia sexual. Sade resiste así a esta intoxicación y se vuelve incapaz de la experiencia de la auto-pérdida, la voluptuosidad "como olvido de sí, desmayo y abandono" (Beauvoir, 1956: 47). De este modo, al pretender no abandonar su lucidez, resistiéndose a la intoxicación y la pasividad, Sade se apega a una soberanía ilusoria que lo conducía a un "autismo" (Beauvoir, 1956: 48). En consecuencia, y en palabras de Butler, "[e]ste autismo, el correlato físico de solipsismo filosófico, fue lo que impidió a Sade conocer la presencia genuina de otros seres humanos" (Butler, 2014b:

132). En definitiva, Beauvoir habilita una lectura de la sexualidad como efecto de una inevitable intoxicación por parte de la alteridad más que como una posibilidad del sujeto soberano.

En síntesis, ya sea a través de una lectura de la crítica levinasiana a la intencionalidad como estructura fundamental de la subjetividad; ya sea a través de la postulación laplanchiana de una seducción primordial irrecuperable; ya sea a través de una crítica beauvoiriana a la ilusión soberana de la filosofía sexual de Sade, lo que intento sugerir es la necesidad de pensar al sujeto sexual a partir de una pasividad fundamental. Se trata, de este modo, de un cuestionamiento del sujeto activo y una limitación del lenguaje de la intencionalidad en el modelo de socialidad propuesto por Ahmed.

Ahora bien, habiendo realizado una primera aproximación a la conceptualización de la eroticidad, cabe formular la pregunta en torno a cómo se impone la hegemonía de lo erótico. En otras palabras, cómo se prepara el camino para que determinados cuerpos se consideren posibles incitadores de pasión sexual, es decir, se les pegue el afecto erótico en su circulación. A propósito de esto, quisiera sugerir que uno de los modos posibles en el que puede verse esa operación de las normas es a través de una crítica al funcionamiento de los medios de comunicación social que configuran lo perceptible a través de la elaboración de marcos. De esta manera, pareciera que una disputa por lo erótico tiene que ver con una discusión acerca de la representación del placer sexual en estos medios. En esto no me alejo demasiado de la importancia que tiene la crítica al periodismo corporativo en la cobertura de la guerra, tal como la misma Butler ha realizado en sus reflexiones en torno al duelo (cf. Capítulo 4). En efecto, en el próximo apartado quisiera detenerme en un tipo específico de representación del placer sexual, cuya importancia no parece menor en la configuración contemporánea hegemónica del deseo sexual: la pornografía.

Eroticidad y [marcos de] la representación (pornográfica)

En este apartado, quisiera detenerme, entonces, en una reflexión en torno a cómo la representación de un cuerpo opera en términos de eroticidad. En otras palabras, el desafío teórico es analizar cómo un cuerpo es representado de tal forma que su eroticidad aumenta o disminuye. La idea de cuestionar los modos de representación de un cuerpo, y si esto coopera o no con su eroticidad, apunta directamente a una reflexión en torno a los marcos de reconocimiento que fueron estudiados en el capítulo 1 de la primera parte de este texto. Allí, di cuenta de cómo Butler insiste en que la elaboración de marcos que rigen lo perceptible es uno de los modos en que operan las normas de reconocimiento. En este sentido, podría decirse, siguiendo la reflexión específicamente aquí de la eroticidad, que las normas delimitan y orquestan la capacidad de desear sexualmente un cuerpo en tanto establecen su modo de aparición. Así, tal como había quedado estipulado en el estudio del marco, si bien lo cognoscible no necesariamente es reconocible, se trata de una precondición de la reconocibilidad: los esquemas de inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad sexual.

Estos marcos, cabe recordar, sólo funcionan en la medida en que se ocultan, de modo que el ejercicio crítico que se propone aquí precisamente implica dar cuenta de ellos y poner en tela de juicio el hecho de que efectivamente incluyen todo el escenario que prometen describir. Así, en el caso de los marcos de la eroticidad, éstos no ofrecerían una descripción de lo que es excitante o erótico en sí mismo sino que lo configurarían a través de una serie de repeticiones y exclusiones que permanecen implícitas en la aparición de los cuerpos erotizados. En ese sentido, un marco paradigmático parece ser el que opera en la representación pornográfica, en tanto que se impone como uno de los posibles marcos que refieren específica y explícitamente a cuerpos y prácticas como hegemónicamente productores de placer sexual. De hecho, el placer sexual en estas representaciones está en el centro de la escena, se trata del foco de atención; de ahí que me interese detenerme en ellas particularmente para pensar el establecimiento de la hegemonía de lo erótico, sabiendo que no es el único modo posible.

Algunas condiciones de posibilidad de la representación pornográfica

La primera pregunta a responder es: ¿qué comprenderé por marco pornográfico? No sé qué tan útil será, a los fines de esta investigación, la discutida distinción entre lo erótico y lo pornográfico (cf. Barzani, 2014; Giménez Gatto, 2011; Ogien, 2005; Osborne, 2001; Prada Prada, 2010), tanto por los difusos límites que los separan, como porque dicha distinción, de hecho, ha servido más que nada ante la decisión de censurar o no determinado contenido. Por lo pronto, entonces, la problematización de la pornografía tendrá que ver con una serie de análisis teóricos alrededor de representaciones mediatizadas, principal pero no únicamente a través de una tecnología visual, y que es explícita, no insinuada, de los cuerpos en tanto protagonistas de experiencias sexuales. Tendré en mente estas representaciones a la hora de hacer mis lecturas, pero no me interesa negar el que sean pertinentes para abordar representaciones que son consideradas dentro de la esfera de lo que se ha dado en llamar representación erótica (no pornográfica), o aquellas expresiones que juegan en sus fronteras.

Un análisis de la pornografía parece importante en tanto que ésta devuelve una narración del cuerpo que excita sexualmente y de lo que significa el placer sexual en sí mismo. En ese sentido, quisiera insistir en que, más que dar cuenta de un placer sexual existente, produce su significado a través de su repetición. Así, la pornografía más que reflejar una realidad, se configura como una didáctica del placer o de lo que se comprende como placer sexual en una sociedad determinada que la produce y consume. En efecto, tal como Laura Milano plantea, "[e]l porno enseña, refuerza y normaliza; funciona como tecnología de sexo construyendo una representación que se naturaliza" (2014: 45). En tanto marco, además, la pornografía no sólo dice acerca del placer sexual como contenido de conocimiento sino que, más precisamente, prepara insistentemente el camino para la respuesta afectiva, la del placer sexual, tal como fue teorizada en un apartado anterior. Así, la pornografía no sólo "habla" del placer sexual, sino que también lo produce, o más bien, se posiciona como un *locus* privilegiado

de circulación de objetos saturados de afecto erótico. Esto lo hace, además, a través de una pretensión de realidad; aun cuando no haya narración muy elaborada que sirva de contexto a la escena pornográfica o lo haga de manera fallida –accidental o deliberadamente–, o la calidad de las actuaciones pueda ser más o menos cuestionable, se pretende en la pornografía una "verdad" sin la cual pareciera no poder haber pornografía en absoluto: la excitación sexual de sus protagonistas, la cual se hace evidente en las manifestaciones corporales del orgasmo, particularmente, en la pornografía hegemónica, i.e., la pornografía *mainstream,* a través de un cuadro que se repite: la eyaculación (*cumshot*) (cf. Giménez Gatto, 2011: 157ss).

De este modo, la pornografía enseña, a través de gestos estéticos que suelen restringirse a una serie de cuadros que se repiten, cómo realizar una variedad limitada de actos sexuales y ofrece un catálogo también bastante restringido de cuerpos sexualmente deseables. Así, al producir excitación a través de la reiteración de determinadas escenas, constituye lo que se comprenderá por placer sexual. En efecto, podría decirse que la pornografía tiene, en tanto articulación de la eroticidad, una dinámica performativa, tal como fue descripta más arriba. En ese sentido, la pornografía cita alguna serie de normas que constituye y restringe el contenido del acto sexual (y del placer sexual) y al mismo tiempo refuerza la norma, reconstituyendo su autoridad como cita legitimada. Cabe recordar que justamente esta necesidad de reiteración es la que siembra el riesgo constitutivo de fracaso en el corazón del performativo, tal como se planteó a propósito de la posible novedad de la pasión sexual.

Ahora bien, decir que la pornografía es performativa no debe confundirse con pensar que la misma tiene el poder de construir de forma unilateral y exhaustiva la realidad social. En este sentido, vale traer a colación la reflexión en torno al discurso pornográfico que la misma Butler realizó en polémica con el planteo de Catharine Mackinnon en el contexto de las discusiones de LPI. En efecto, esta última comprende que

> [l]a pornografía, a través de su producción y de su uso, transforma el mundo en un espacio pornográfico haciendo

> realidad lo que se dice que son las mujeres, cómo son vistas, y tratadas, construyendo la realidad social de lo que es una mujer, de lo que se le puede hacer a una mujer y de los que es un hombre con respecto a esa acción (Mackinnon, citada en LPI 113).

En la lectura de este pasaje, Butler entiende que Mackinnon se encuentra realizando dos sustituciones problemáticas. Por un lado, el reemplazo de una realidad más original –que parece funcionar como medida utópica– por una realidad pornográfica que se hace totalidad. Por otro lado, la sustitución del campo visual que ofrece la pornografía por imperativos lingüísticos que funcionan como performativos invariablemente eficaces. A través de estas sustituciones, Mackinnon llega a decir, entonces, que la pornografía *crea* una realidad social a partir de una codificación de la intencionalidad de la autoridad masculina, lo que redunda en la subordinación sexual de las mujeres.

Cabe recordar aquí lo que Mackinnon entiende como sexualidad. Según esta autora (2010; 2014), la sexualidad es, de hecho, la forma que adquiere el género en tanto desigualdad y que configura la distinción jerarquizada de dos comunidades: la comunidad masculina, que experimenta la agresión como placer sexual contra quien tiene menos poder (las mujeres), y la comunidad femenina, para quien la subordinación se encuentra siempre sexualizada. De este modo, "[d]ominación, principalmente por los hombres, y sumisión, principalmente de las mujeres, será el código reglamentario a través del cual se experimentará el placer sexual" (Mackinnon, 2014: 22). El problema de esta propuesta es que, por un lado, invisibiliza cualquier tipo de sexualidad que no sea heterosexual y, en ese sentido, no sirve para abordar analíticamente ni denunciar cualquier tipo de violencia sexual que se sufra al interior de relaciones no heterosexuales. Por otro lado, al circunscribir el placer sexual a un ámbito heterosexual al que se le pega además el carácter violento, no hay posibilidad de reivindicar ningún placer sexual, en particular, paradójicamente, el de las mujeres heterosexuales. Éstas últimas experimentarían el placer sexual indefectiblemente como resultado de una violencia y su reivindicación sería la consecuencia de una

postura alienante ante el opresor.[31]

Volviendo a la idea de la pornografía como codificación de la intencionalidad de dicho opresor, Butler insiste, por el contrario, en que el performativo no funciona como resultado de la voluntad de un sujeto preexistente. En efecto, la autora se pregunta si la pornografía no puede pensarse más bien "como la imposibilidad de realización de la voluntad, la producción y la orquestación de una escena fantasmática de intencionalidad y sumisión" (LPI 155). Se trata, en ese sentido, de formular el interrogante por la función de lo fantasmático en la construcción de la realidad social, lo cual hace a esa construcción menos determinante de lo que Mackinnon propone. Butler entiende, de esta manera, que la pornografía expresa la norma imposible del género, aquella a la que se aspira incorporar pero cuya incorporación está condenada al fracaso. En sus propias palabras, "la pornografía dibuja el mapa de un territorio de posiciones imposibles de realizar que dominan la realidad social de las posiciones de género, pero no constituyen esa realidad, en el sentido estricto del término" (LPI 117).

Cabe recordar que, tal como sucede con la noción de matriz heterosexual, en sus textos de los noventa, Butler pone su atención en cómo se producen los géneros, cómo se hacen reconocibles los cuerpos en tanto generizados, mientras que, en esta investigación, yo quisiera poner el foco en los cuerpos en tanto deseables sexualmente. De esta manera, cabría pensar cómo, en la pornografía, la norma se expresa en su imposibilidad, no sólo en cuanto al modo de vivir el género –tal como la autora lo ha problematizado en discusión con Mackinnon– sino al cómo se ha de vivir, y con qué corporalidades, el placer sexual.

Ahora bien, el marco pornográfico no se comprende, por lo menos en el mundo contemporáneo, sino es en el contexto capitalista globalizado (cf. Preciado, 2008). Esto último implica dos elementos que hacen al marco y a su posible desborde tal como apuntaré en el apartado siguiente:

31 "Alienación" es la palabra que Mackinnon utiliza para hablar de la situación de tortura de Linda Marchiano, la protagonista del film pornográfico *Deep Throat* (Damiano, 1972) (cf. Mackinnon, 2014).

A. Por un lado, que en la producción (hegemónica) de pornografía circula capital y se establecen, muchas veces, relaciones de trabajo entre l*s protagonistas de las representaciones pornográficas. Así, por ejemplo en las producciones fílmicas, los actores y actrices, productor*s, director*s, camarógraf*s y otr*s involucrad*s participan de lógicas laborales con las empresas y productoras que l*s contratan. De este modo, a menudo para aquell*s que participan del mundo de la pornografía, esto no significa necesariamente un modo de exploración sexual o incluso de placer sexual, lo cual parece no ser tan importante, de hecho, pues se da en términos de relaciones de trabajo.[32] De esta forma, una crítica que apunte al poco o nulo placer sexual que puede significar para las actrices o actores la participación en films pornográficos no parece del todo pertinente, en tanto que no presta atención al hecho de que, en definitiva, se trata de representaciones cinematográficas. En palabras de Virginie Despentes,

> [p]edimos demasiado a menudo al porno que sea una imagen de lo real. Como si el porno ya no fuera cine. Reprochamos a las actrices, por ejemplo, que finjan el placer –están ahí para eso, se les paga para eso, han aprendido a hacerlo. No se le pide a Britney Spears que tenga ganas de bailar cada tarde que sale a actuar. A eso es a lo que viene, nosotros pagamos para verlo, cada uno hace su trabajo y nadie se queja al salir diciendo: "yo creo que simulaba". El porno debería decir la verdad. Algo que nunca pedimos al cine, esencialmente una técnica de ilusión. (Despentes, 2007: 78)

B. Por otro lado, el acceso a la pornografía depende de la posibilidad de ejercer anteriormente el derecho al acceso mediatizado masivamente a bienes culturales, entre los que contaría los contenidos de la pornografía. En este

32 Esto l*s ubica próxim*s a l*s trabajador*s sexuales, para quienes el contrato de un servicio sexual puede no significar placer sexual en sí mismo, pues el fin de la actividad, antes que nada, es la retribución en términos de dinero. Así, a lo que apuntan las organizaciones de trabajador*s sexuales, como es el caso de AMMAR Córdoba (Sindicato de Trabajadoras Sexuales de Argentina), por poner un ejemplo local, es a un mejoramiento de las condiciones en las que se realiza esta actividad, a través de estrategias políticas que tienen que ver con la lucha por derechos laborales.

sentido, habría cuerpos y poblaciones que no accederían a los medios a través de los cuales se llega a la pornografía, aunque muchas veces se vean afectados por sus contenidos y las normas que cita.

A propósito del acceso, cabe traer a colación las mediatizaciones e innovaciones tecnológicas de comunicación social que hacen posible al marco pornográfico. Tal como insiste Jonathan Coopersmith, "la pornografía se define por la tecnología, pues su creación, transmisión y difusión se encuentran íntimamente ligadas al desarrollo de tecnologías de comunicación" (1998: 96). Así, la producción pornográfica fue mudando de la mano de esas innovaciones, desde el nacimiento de la imprenta, el surgimiento de la técnica de la serigrafía y el florecimiento de la fotografía a mediados del siglo XIX, por nombrar algunas condiciones iniciales. La pornografía cambia de forma luego a partir de la producción de films pornográficos, orientados en un principio a la proyección pública y compartida, ya sea en burdeles o en reuniones de varones, a través de los *stag films* (cf. Barnés, 2014), hasta el giro a un consumo privado. Éste se configura con el comienzo de la circulación de revistas pornográficas –cuyo hito lo marca la revista *Playboy* en la década del sesenta (cf. Preciado, 2010)–, el surgimiento de los reproductores de video (VCR: *Video Cassette Recorder*) en la década del setenta, de los canales de cable de contenido pornográfico exclusivo en la década del ochenta, y la explosión de Internet a finales del siglo XX. La Internet, de hecho, complejiza la idea de consumo público o privado a partir de la aparición de comunidades cibernéticas. En palabras de Coopersmith: "Quizás la más grandiosa contribución de la Internet es la creación de comunidad. (…) Una indicación es la difusión y popularidad de boletines de anuncios relacionados al sexo, listas, líneas de chat, mazmorras multi-usuario (MUDs), y 'salas de juegos' donde la gente se encuentra interactivamente" (1998: 110).

Notas para una crítica de la pornografía

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, cabe realizar una crítica al contenido al que se accede a través de estas mediaciones representacionales. Como ya he establecido, se

trata de un catálogo limitado de cuerpos y prácticas, lo cual, al parecer, tiene que ver con el mundo de normas sexuales y de género específicas dentro de una matriz heterosexual, según la cual se habilita y hasta exige a determinados cuerpos que se involucren en ciertas experiencias sexuales y no en otras. Así, en una sociedad heteronormativa y patriarcal, esto apunta a los cuerpos bioasignados al sexo masculino y sociabilizados como varones, ya sean heterosexuales o gays. A ellos se les ofrece con mayor insistencia entonces un número limitado de prácticas y cuerpos saturados de afecto erótico, los cuales circulan reiteradamente a través de diversos medios. Cabe decir al respecto que, aun cuando se trate de un catálogo limitado, no es cierto que la variedad sea tan restringida como algún*s crític*s sostienen. En palabras de Despentes:

> Los detractores del género se quejan de la pobreza del porno, y pretenden que sólo existe un único tipo de porno. Les gusta hacer circular la idea según la cual este sector no es creativo. Y esto es falso. El sector está dividido en subgéneros distintos: las películas de 35 mm de los años 70 son diferentes de las películas amateur que aparecen con el video, y éstas son diferentes de las viñetas hechas con teléfonos móviles, con las webcams o de las actuaciones *live* de internet. Porno chic, alt-porn, post-porn, gang bang, gonzo, SM, fetichismo, bondage, uro-scato, películas temáticas –con mujeres maduras, pechos enormes, pies bonitos, culo bonitos–, películas con transexuales, películas gays, películas lesbianas. Cada género porno tiene su propio programa, su historia, su estética. Del mismo modo, el cine porno alemán no gira en torno a las mismas obsesiones que el cine japonés, italiano o estadounidense. Cada parte del mundo tiene sus especificidades pornográficas (Despentes, 2007: 79).

Cabe decir a propósito de esta variedad de tipos de pornografía, sin embargo, que la facilidad de acceso a esos contenidos está determinada por el lugar que ocupan en la hegemonía de imaginarios sexuales. Así, es mayor el esfuerzo que hay que hacer en la búsqueda de determinados contenidos que en otros, lo que supone una repetición más sostenida de algunas corporalidades y prácticas en detri-

mento de otras. De esta manera, por ejemplo, en la búsqueda por Internet de pornografía gay, puede llegarse más fácilmente a corporalidades esbeltas o musculosas, depiladas y con penes enormes al estilo de las que aparecen en las películas producidas por BelAmi (http://www.belamionline.es/), o Falcon Studios (http://www.falconstudios.com), mientras que la llegada a sitios de Internet que ofrezcan representaciones pornográficas protagonizadas por cuerpos con diversidad funcional –como es la propuesta del proyecto *Yes, we fuck* (http://www.yeswefuck.org/) o con micropenes[33] suele presentar mayor dificultad.

En efecto, a través de esta accesibilidad a la reiterada presentación de contenidos, se producen morfologías corporales que implican entonces una distribución diferencial de lo erótico. Como consecuencia, las corporalidades que menos aparecen se configuran como menos deseables sexualmente, limitando tanto a aquell*s que las habitan, como a quienes ya experimentan placer por esas corporalidades. Más aun, quisiera sugerir que, tal como se insistía en la teorización butleriana de la melancolía (cf. Capitulo 4) –aquello por lo que no se podía realizar un duelo porque no había lenguaje cultural para hacerlo, también constituía y de-constituía al sujeto–, en el campo de lo erótico se configuran lo que denominaré los *bordes no-eróticos del placer sexual*. Con esto quiero decir que el sujeto sexual se constituye y es desposeído no sólo por lo que le hace experimentar placer sexual (aquello que resulta de ser afectado por algo bajo las normas de reconocimiento sexual), sino también por aquello que no puede ocasionarle placer sexual porque no hay condiciones sociales ni lenguaje cultural para hacerlo.

Teniendo todo esto en cuenta, se producen ciertos discursos que contestan y resisten las hegemonías eróticas, sin abandonar la defensa del placer sexual, y que se valen, de hecho, de ciertos desbordes inevitables de los elementos del marco de la pornografía *mainstream* o hegemónica. A esto apunta, en efecto, valeria flores cuando se interroga:

> ¿No le seguimos dejando acaso la producción visual del pla-

33 Una problematización interesante en torno al tamaño del pene en las representaciones pornográficas es realizada en el documental *UnHung Hero* (Spitz, 2013).

cer a la maquinaria heteropatriarcal a través de la pornografía convencional? ¿Por qué no invertir tanta energía en la contra-producción de imágenes sexuales en vez de censurar las disponibles en el mercado tecnomediático? (flores, 2013: 167).

Cabe recordar aquí, de hecho, lo expuesto en la reconstrucción de las fuentes teóricas de las que se vale Butler para pensar el marco, particularmente lo propuesto por Callon en torno a la incompletitud constitutiva del *framing* (cf. Capítulo 1). Podrían señalarse, entonces, por lo menos dos elementos indispensables en el marco pornográfico, cuyo riesgo de desborde consiguen, en efecto, perturbar los marcos pornográficos *mainstream*. Por un lado, los actores y actrices de grandes productoras de pornografía hegemónica, quienes, a partir de su entrenamiento, su conocimiento y su popularidad, realizan producciones críticas y alternativas a las hegemónicas. Pueden aparecer varios nombres en este sentido; tal vez la más conocida sea Annie Sprinkle, la cual sostiene que "[l]a respuesta al porno malo no es la prohibición del porno, sino hacer mejores películas porno." (Annie Sprinkle citada en Despentes, 2007: 73). A ella debemos, en efecto, el término "pospornografía" a finales de los noventa (Sprinkle, 1998), convirtiéndose entonces en un nombre ineludible dentro de esta propuesta.

Por otro lado, y más importante aún, son las innovaciones tecnológicas que permiten, a finales de los ochenta, la popularización de una serie de producciones *amateur* a través de lo que se ha dado en llamar la metodología DIY (*Do It Yourself*) ("hágalo usted mismo"). A partir de la masificación de las cámaras instantáneas polaroid aparecidas en 1948, las cámaras de video aparecidas en 1963 y de los VCR, tiene lugar entonces lo que Milano denomina la auto-pornificación del consumidor, fenómeno que luego se profundiza con la aparición de Internet y las tecnologías asociadas a ella. Así, irrumpen en la escena pornográfica una serie de producciones que aprovechan las herramientas técnicas desplegadas en la pornografía *mainstream* y que se posicionan al lado de las representaciones desplegadas por grandes productoras. Según Coopersmith, de hecho, "la pornografía DIY no llegó a las tiendas de video en una cantidad significativa hasta 1989. Para 1991, la oferta

de la industria DIY aumentó a unos cientos de miles de cintas, número que se mantuvo consistentemente desde entonces" (Coopersmith, 1998: 107).

Eroticidad pospornográfica

En efecto, el desborde de estos dos elementos constitutivos del *framing* pornográfico, el conocimiento y entrenamiento de sus protagonistas y las mediaciones tecnológicas, posibilitó la emergencia de una crítica feminista y *queer* de la pornografía. Así, surgió, a principio de los noventa (cf. Barzani, 2014), una serie de producciones pornográficas que cuestionaron la hegemonía de los imaginarios sexuales de la pornografía *mainstream*, lo que redundó en la proliferación de representaciones pornográficas de corporalidades y prácticas sexuales que no aparecían en los marcos pornográficos tradicionales, además de una problematización y complejización de los modos en que se realizan estas representaciones (cf. Giménez Gatto, 2011). Parte de estas producciones asumió, de hecho, el nombre de *pospornografía*, la cual, a partir de una citación subversiva del carácter explícito del lenguaje pornográfico, se configuró como una crítica a los imaginarios sexuales que reforzaba la pornografía *mainstream*.

En definitiva, lo que quiero sugerir aquí es que seguir las consecuencias éticas y políticas de atender a la eroticidad tiene que ver, de hecho, con la producción pospornográfica y la crítica feminista pro-sexo a la pornografía hegemónica. Se trata, en ese sentido, de sostener una crítica a la pornografía de la mano de una reflexión en torno a un concepto de *justicia erótica*[34] inspirado en las preocupaciones de Gayle Rubin, uno que contemple una defensa "clara, innovadora y apasionante del placer sexual" (1989: 47) en un contexto democrático de ética sexual. En palabras de Rubin:

> Una moralidad democrática debería juzgar los actos sexuales por la forma en que se tratan quienes participan en la

34 Agradezco particularmente a valeria flores esta referencia en el contexto de un taller acerca de las trabajadoras sexuales en el curriculum escolar en junio de 2013.

relación amorosa, por el nivel de consideración mutua, por la presencia o ausencia de coerción y por la cantidad y calidad de placeres que aporta. (Rubin, 1989: 22)

Este concepto de justicia sería, de hecho, lo que obligaría a colocar en un mismo rango dos derechos: el derecho al placer sexual y el derecho a la protección contra la violencia sexual.

Respecto del derecho al placer sexual, entiendo la necesidad y la urgencia ética de producir condiciones sociales de manera igualitaria para que los cuerpos puedan verse involucrados en experiencias sexuales. En efecto, cuerpos que no pueden aprehenderse como deseables sexualmente corren el riesgo de no poder ejercer ese derecho si así lo quisiesen. Estoy pensando, en ese sentido, las condiciones de reconocibilidad que habilitan este ejercicio para los cuerpos gordos, viejos, con diversidad funcional, enfermos, conviviendo con VIH, intersexuales, aquellos que son considerados feos, y tantos otros que no aparecen en el ámbito público como dignos de despertar excitación sexual (cf. álvarez castillo, 2014; Cabral, 2015; Despentes, 2007; McRuer & Mollow, 2012; Perlongher, 1996).

A la idea de pensar este derecho junto al que garantiza una minimización de la exposición al daño apunta, entonces, una de las críticas de Butler a Sade, crítica que la autora no consigue ver en la lectura beauvoriana del mismo (cf. Butler, 2014b). En efecto, Butler encuentra problemática la imposibilidad de ejercer un derecho a la protección contra la violencia sexual por parte de las trabajadoras sexuales que Sade frecuenta, imposibilidad que puede deberse, precisamente, a la postulación de un sujeto soberano que ejerce un derecho al placer sexual negando sus ligazones fundamentales con la alteridad.

A propósito del derecho a protección, cabe tener en cuenta que si es cierto que, tal como plantea Butler en su diálogo con Athanasiou, "aun cuando no todas las formas de ejercer la libertad se enfocan en la libertad de vivir, ninguno de esos ejercicios pueden tener lugar sin la libertad de vivir" (D 130), también es cierto que el cuerpo en su dimensión erótica supone un cuerpo vivo. En otras palabras, un cuerpo que sea capaz de involucrarse en experiencias sexuales implica un cuerpo sostenido por redes sociales que

habiliten su existencia y que le brinden algún tipo de protección frente al riesgo de daño, es decir, que minimicen su precaridad aun cuando no puedan socavar su precari(e)dad constitutiva.

En síntesis, asumir una postura de resistencia frente a la distribución diferencial de lo erótico obliga, en algún sentido, a disputar lo representable sexualmente y los significados del placer sexual, atendiendo a un derecho al placer sexual, al mismo tiempo que se garanticen condiciones sociales en las que ese derecho se conjugue con un derecho a una protección frente a la violencia sexual. Éste último articularía, de hecho, las reflexiones en torno a las obligaciones éticas que se siguen de atender a la noción eminentemente política de la precaridad con las reflexiones aquí presentadas en torno a la eroticidad y sus consecuencias ético-políticas.

Respecto del primer derecho, es preciso llamar la atención, por último, a tres preguntas que pueden conducir a la formulación de estrategias posibles en el ejercicio de la crítica feminista del discurso pornográfico.[35]

Una primera pregunta podría ser: ¿qué hacemos con los discursos pornográficos hegemónicos existentes y con la distribución diferencial de lo erótico que propician? En ese sentido, tal vez valga recordar una vez más la importancia crítica que tiene la re-significación que sufre el performativo debido a que no puede tener control total sobre su aterrizaje a nuevos contextos a través de su citación. En otras palabras, la posibilidad que la misma pornografía habilita de citar su lenguaje con fines críticos y hasta en contra de normas restrictivas del placer sexual y la vida, tal como lo habilita la propuesta pospornográfica. Ejemplos de ello serían la videoperformance “pornolectura: releer nuestra pornografía” del activista chileno, prostituto, escritor, autodefinido puto José Carlos Henríquez, o la videoperformance “Ideología” de otro artista visual chileno Felipe Rivas San Martín. En ambos casos, se citan cuadros pornográficos sumamente reiterados en la pornografía gay *mainstream*: en el primero una felación centrada en el rostro de quien la realiza; en el segundo la masturbación solitaria. En ambos,

35 En la conceptualización de estas tres operaciones y en la búsqueda de ejemplos, fue imprescindible la ayuda de emma song, a quien agradezco especialmente.

sin embargo, esos cuadros se resignifican en la edición, proponiendo una crítica social. En el caso de "pornolectura", Henríquez cuestiona el hecho de que la pornografía configure la experiencia sexual y no invite a otras exploraciones sexuales, cerrando con la sugestiva pregunta: "Si la pornografía nos diseña la sexualidad, ¿así de poco creativos y predecibles somos cuando arde?" (Henríquez, 2013). Por su parte, en el caso de "Ideología", Rivas, al presentar el acto de eyacular del artista sobre la imagen de Salvador Allende, presidente socialista de Chile, alegoriza la diseminación del sentido, el proceso a través del cual "el padre-autor-origen pierde irremediablemente el control y la autoridad sobre los recorridos de lo expulsado (semen/sema) (…) (en este caso, la tradición política de la izquierda chilena)" (Rivas, 2011: párr. 3).

Una segunda pregunta podría ser: ¿cómo disputamos la hegemonía de lo erótico en la disposición de marcos pornográficos? En efecto, pareciera necesario el despliegue de otros imaginarios sexuales a través de producciones pornográficas que no sólo ofrezcan narraciones novedosas del placer sexual –disputando de ese modo las normas de reconocimiento sexual a través de versiones minoritarias– sino que inviten también a seguir explorando las posibilidades de la representación. Ejemplos de ello serían la colección de cortometrajes reunidos en el proyecto de activistas feministas suecas *Dirty Diaries* (2009), producido por Mia Engberg; la serie *712* (2013), producido por el espacio argentino de producción estética, teórica y política Asentamiento Fernseh; o el film *Buck's Beaver* (2004), dirigido y protagonizado por el actor transexual estadounidense Buck Angel. En los tres casos, se ofrecen representaciones pornográficas alternativas, poniendo el foco en corporalidades o prácticas que no suelen aparecer en la pornografía *mainstream* y ofreciendo de ese modo una narración diferente del placer sexual. En el primer caso, a través de escenas lésbicas orientadas al consumo y exploración de lesbianas, más que a un público heterosexual masculino, como suele suceder en las representaciones hegemónicas. En el segundo caso, a través de un catálogo de prácticas sexuales no usuales en la representación del placer entre tres personas (por ejemplo, el lamido del cuerpo de un* de l*s protagonistas por parte de l*s otr*s dos; o el vendado completo del cuerpo de otr*

de ell*s por parte de l*s demás). En el tercer caso, la centralidad del cuerpo trans de su protagonista da lugar a una representación positiva y erotizada de las corporalidades trans masculinas y cuestiona los privilegios de la eroticidad de los cuerpos cis.[36]

Por último, una tercera pregunta podría ser: ¿cómo desocultamos los límites de los propios marcos pornográficos que proponemos (desde versiones minoritarias de las normas)? Pareciera, de esta manera, que se hace urgente el señalamiento deliberado por parte de la representación pospornográfica de los propios bordes no-eróticos de placer sexual, es decir, la puesta en evidencia de aquello que no logra representar como placer sexual porque no hay condiciones sociales para hacerlo, indicando en sí misma su fracaso constitutivo. Ejemplos de ello serían la producción audiovisual *Endo/work-in-progress* (2011), ideado y realizado por María Fernanda Guaglianone y Guillermina Mongan del grupo Cuerpo puerco, junto con Diego Stickar, responsable del proyecto Acento frenético; o la serie *Siestas* (2013) de Asentamiento Fernseh. En el primer caso, se trata de una convocatoria abierta a la participación de un proyecto que permanece inconcluso y que supone el envío de material fílmico sobre cuerpos desnudos. Dicha convocatoria está armada a través de la representación de algunos cuerpos erotizados, pero su incompletitud permite entrever los límites de lo que no logra mostrar la pretendida exhaustividad del relato sobre el placer sexual. En el segundo caso, en una escena donde se ven dos cuerpos bioasignados al sexo masculino practicando sexo y, de este modo, reconociblemente gays, se escucha la voz de la directora. Así, en un discurso sobre el placer sexual gay, la representación no muestra a la portadora de esa voz pero nos señala que allí hay alguien que forma y no forma parte de la escena, que constituye su borde.

36 "'Cis' significa 'en el mismo lado', y es un antónimo de 'trans', que significa 'a través'. ¿Puedes ver a dónde voy con esto? Si de alguien que ha atravesado una línea invisible y socialmente construida alrededor del sexo o el género se dice que es transexual o transgénero según el caso, alguien que NO ha atravesado nada y siempre ha permanecido en el 'lado' del espectro que le fue asignado, podría ser descrito como cisexual o cisgénero' (cf. Bauer, 2014: párr. 3).

Zona Erótica

En este capítulo he puesto detalle a una de las zonas que el mapa butleriano, su propuesta ontológica, permite recorrer y que, sin embargo, no es desarrollada explícitamente en la obra de Butler: la dimensión erótica del cuerpo. De este modo, he visitado distintos planteos teóricos que me permiten realizar este recorrido, comenzando por la lectura de algunas expresiones culturales que habilitaron la descripción de la experiencia de la pasión sexual en términos de interrupción. En ella, he encontrado una experiencia en la que el cuerpo es afectado por algún elemento del mundo que lo interrumpe sexualmente. Dicha interrupción puede conceptualizarse en relación a diversas categorías temporales, como la anticipación, el recuerdo y el aquí y ahora, y supone una suspensión abrumadora que pone en jaque al yo y su discurso a través de un vértigo o exceso de movimiento. Esta pasión está marcada por la posibilidad intrínseca de iniciar un deseo sexual que se produce por fuera del sujeto y lo deshace.

He continuado, entonces, con una reflexión en torno a la sexualidad entendida como un co-ensamblaje de afectos que la hacen posible. Este abordaje intentó eludir diversas teorizaciones contemporáneas en torno al deseo sexual y, al mismo tiempo, quitar primacía a la sexualidad, de manera de poder desligarla de la constitución de la identidad e inscribir la reflexión dentro de una crítica post-identitaria.

A continuación, me detuve en la pasión sexual que surge en el encuentro con la alteridad, lo que me llevó a pensar la dimensión erótica del cuerpo dentro de la dinámica del drama del reconocimiento en su versión butleriana. A partir de una profundización de esta dinámica es que propuse el concepto de eroticidad, familiar al concepto butleriano de precaridad, y que indica una operación de la norma que produce la distribución diferencial de lo erótico. En dicha formulación tuve en cuenta un modelo de socialidad de los afectos que se concreta en economías de circulación de objetos saturados de afectos (eróticos), limitando a su vez su lenguaje intencional a través de un conjunto de planteos teóricos que entienden la subjetividad (sexual)

como pasividad.

Con el objeto de ofrecer una reflexión en torno a la representación y la eroticidad, brindé finalmente un abordaje de la pornografía con la ayuda del concepto de marco. Así, llegué a la necesidad de poner en tela de juicio la pretensión de descripción exhaustiva de lo sexualmente deseable por parte de la pornografía y de cuestionarla en tanto didáctica del placer sexual, aprovechando para ello el desborde constitutivo de sus elementos. Insistí, en ese sentido, en que toda esta elaboración teórica se inscribe en un proyecto de crítica feminista pro-sexo que tiene en cuenta un concepto de justicia erótica (derecho al placer sexual y derecho a la protección contra la violencia sexual). De este modo, sugerí algunas preguntas que permiten la confección de operaciones críticas pospornográficas: (1) citar subversivamente el discurso pornográfico; (2) desplegar imaginarios sexuales alternativos; y (3) señalar los bordes no-eróticos del placer sexual en la misma.

Cuerpos y Justicia Social y Erótica

En estos dos últimos capítulos, he puesto en detalle dos zonas que el mapa butleriano permite recorrer. Se trata de dos consecuencias de la exposición fundamental de la vida corporal, o en otras palabras, un corolario posible del hecho de que seamos cuerpos. De este modo, he llamado la atención a dos vínculos entre los cuerpos, vínculos que son nombrados por Butler, pero no desarrollados por igual. Así, la autora se explaya en un desarrollo teórico del primer vínculo a partir de la conceptualización de la vida precaria: cuando lo otro amenaza con destruir el cuerpo; pero deja sin desarrollar un segundo vínculo, en torno al cual he desplegado una serie de reflexiones: cuando lo otro se erotiza para el cuerpo.

A través de estas teorizaciones, además, he dilucidado obligaciones éticas que se desprenden de la atención a cada zona en particular y, en definitiva, de la ontología corporal en su conjunto. Estas obligaciones, por lo general, se definieron a partir de preguntas abiertas a los diversos contextos en los que se puede anclar la reflexión. Parece importante, en ese sentido, señalar que no se brinda respuestas a priori a problemas específicos, sino que se formula interrogaciones que habiliten la elaboración de estrategias para cada situación en particular.

Me gustaría recuperar, entonces, en las conclusiones de esta parte del trabajo, la relevancia que esto tiene a los fines de un compromiso crítico militante.

A propósito de la vida precaria, la propuesta ontológica butleriana habilita, en primer lugar, modos de hacer justicia a las vidas que no parecen merecer ser vividas. Así, permite abordar teóricamente la existencia de situaciones de violencia y daño en grupos y cuerpos específicos y obliga a cierta resistencia política a las normatividades que las producen.

En segundo lugar, el planteo butleriano sobre la precari(e)dad y la precaridad señala la urgencia de coaliciones en el ámbito de la izquierda en la lucha contra la producción de condiciones de injusticia social. Esto conduce a la formulación de estrategias políticas que atiendan a una articulación de fuerzas en contra de las restricciones normativas que hacen de la vida de muchas poblaciones una situación inhabitable. De este modo, la propuesta se mantiene crítica a políticas de identidad e indica la necesidad de desarrollar respuestas que combatan la violencia, pero que eludan, al mismo tiempo, la postulación de un sujeto soberano indemne.

En tercer lugar, a propósito de una lectura en coherencia con la ontología butleriana en torno a la dimensión erótica del cuerpo, y teniendo en cuenta el lugar fundamental que tiene en nuestra contemporaneidad, el deseo sexual y su reconocimiento en la constitución de sujetos, lo desarrollado en estos capítulos permite formular interrogaciones críticas que conducen a la elaboración de técnicas de desgobierno sexual. En otras palabras, siendo que nunca estaremos de-sujetados completamente de mundos de normas sexuales, ya que habitamos un contexto espacio-temporal donde parece tan importante el lugar de lo erótico y lo sexual, la propuesta tal vez ayude a buscar posibilidades menos restrictivas de normas. Más precisamente, las preguntas formuladas en el último capítulo, de hecho, colaboran en la construcción de estrategias críticas que podrían cooperar en esa búsqueda teniendo en cuenta, a su vez, la justicia social y específicamente, la justicia erótica.

Eroticidades Precarias

A lo largo de esta texto, he intentado responder a la pregunta por el "'ser' del cuerpo". Entendía, en ese sentido, que esa pregunta mantenía vivo el potencial crítico de cualquier planteo que intente cuestionar el estado de cosas y que tenga como objetivo la justicia social. Me detuve, entonces, en una elucidación de la ontología corporal social propuesta por la filósofa feminista Judith Butler luego de la caída de las Torres Gemelas. Esta evaluación colaboraría, por lo tanto, en evaluar cualquier planteo de justicia en general, y el feminismo como proyecto político en particular. Comprendí que podía pensarse esa ontología como se piensa un mapa, la propuesta de una cartografía que habilite el acceso a lugares y zonas de un terreno que otro mapa –como es el que propone una ontología de corte liberal– no permitiría realizar.

Ahora bien, antes de dar cuenta de las zonas del mapa, antes de poder responder a la pregunta por el "'ser' del cuerpo", preparé el camino para que esa interrogación pueda ser enunciada. En efecto, la ontología corporal está marcada por la idea de una condición ek-stática del sujeto y del cuerpo, aquella que habla de un movimiento iniciado desde afuera y que expropia persistentemente al sujeto. En el estudio de esa idea, me encontré sucesivas veces con una referencia repetida. Esta reiteración en la confección de la propuesta ontológica butleriana me obligaba a examinar dicha referencia antes de poder responder con mayor detalle cuáles eran las consecuencias de la vida corporal. Se trataba de la noción hegeliana de reconocimiento. Tal concepto opera dentro de la propuesta como un símbolo cartográfico en un mapa, de modo tal que la elucidación de su funcionamiento específico redunda en un esclarecimiento de todo el mapa en general. Realicé tales operaciones, en-

tonces, en tres pasos que configuraron la primera parte del presente texto.

1 En el primer capítulo me dediqué exclusivamente a rastrear las diversas maneras en cómo funcionaba la noción de reconocimiento en los textos que hacen a las reflexiones en torno a la vulnerabilidad común de los cuerpos, en el contexto particular considerado por Butler. Este rastreo dio como resultado la importancia de tres fuentes teóricas sobre las que descansaba la conceptualización específicamente butleriana del reconocimiento. La primera fuente es la filosofía de Hegel, particularmente sus teorizaciones en la *Fenomenología del Espíritu*, la cual permite pensar principalmente la expropiación que realiza la alteridad en el sujeto, tanto aquella con la que se enfrenta, como aquella en la que se convierte para consigo mismo tras la escena del reconocimiento. Esta desposesión del sujeto se da en un drama conceptualizado por Hegel que Butler recupera críticamente a través de una insistencia en la experiencia del ék-stasis y en la opacidad compartida. El planteo de Hegel también permite abordar el mundo normativo en el que el reconocimiento tiene lugar, articulando su dinámica y constituyendo al sujeto, lo cual conduce a la segunda fuente. Esta es, en efecto, la obra de Foucault, la cual permite una reflexión en torno a las normas de reconocimiento que median el auto-apego a la propia subjetividad y a las formas de desgobierno que habilita la crítica en términos de auto-póiesis. Cabe insistir, en ese sentido, que debe pensarse ese ejercicio crítico sobre el yo siempre de manera colectiva, y motivado no solamente por las restricciones que la norma produce en mi propia vida sino también por las que produce en las de l*s demás, en las de l*s otr*s a quienes deseo reconocer y no consigo porque el mundo normativo vigente no me permite hacerlo. En efecto, debiera hacer hincapié en la posibilidad de restricción, pues estas normas no sólo le permiten vivir al sujeto sino también pueden deshacerlo en su constitución –como en el caso de la patologización o la criminalización–; de ahí que el reconocimiento no sea positivo en sí mismo y que, en todo caso, valga la pena ensayar posiciones colectivas críticas a esas normas. Cabe recordar también que en el mundo normativo conviven varias normas que pueden dis-

putar entre sí, reforzarse o debilitarse según sea el caso. De este modo, aun cuando pongamos en juego técnicas de desujeción a las normas, siempre lo haremos a determinadas normas para atarnos a otras, a las que, en el mejor de los casos, consideremos menos restrictivas. Ahora bien, los encuentros con los otr*s, los dramas de reconocimiento, se dan en contextos específicos de interpelación, lo cual se hace evidente cuando el sujeto encuentra más apropiado un reconocimiento por parte de alguien en particular y no por parte de otr*. Esto lleva a la tercera fuente, la propuesta de Cavarero. Dicho planteo permite a Butler recuperar la singularidad que participa en la escena de reconocimiento, una singularidad que se expresa en el relato único de su propia biografía y en un deseo de narración que no se agota. De la mano de estas teorizaciones, Butler da una forma lingüística posible al deseo de reconocimiento, recuperando la pregunta crucial formulada por Arendt: "¿Quién eres?", interrogación que debe mantenerse abierta para poder hacerle justicia a quien se dirige esa interpelación.

Con estas conceptualizaciones en mente, examiné el concepto de marco, el cual parecía importante para comprender una operación específica de las normas, aquella que regula lo perceptible y prepara el camino para el reconocimiento. Con el propósito de evaluar dicho concepto recuperé algunas fuentes teóricas que hacen a la conceptualización del marco (Derrida, Goffman, Callon) y que completaron aquello que la autora explícitamente había formulado en su obra. Así llegué a la conclusión de que el marco tiene que ver, en definitiva, con principios estructuradores de la experiencia de percepción, que funcionan a través de su ocultamiento y cuyos elementos constitutivos corren el riesgo de desborde de manera inevitable.

2 En el segundo capítulo, quise traer a colación dos textos en los que Butler había trabajado el legado hegeliano y la escena del reconocimiento antes de 2001. Se trata de la versión revisada de su tesis doctoral *Sujetos de deseo* y de un artículo de 1997 que estudiaba la conciencia desventurada en el relato de la autoconciencia en FdE. La examinación de esos materiales tenía que ver, en ese sentido, con dar cuenta que las lecturas butlerianas de Hegel

son rigurosas y atentas, lo que suponía también que su uso luego de la caída de las Torres Gemelas estaría configurado por esas lecturas. En efecto, me interesaba reconstruir la historicidad del símbolo cartográfico a fin de seguir echando luz al concepto de reconocimiento en su versión butleriana. El estudio dio como resultado, entonces, algunas ideas que funcionan como antecedentes de la ontología corporal social. En primer lugar, la condición ek-stática del sujeto, ya sea a través de una insistencia en los extravíos de la autoconciencia en el viaje del reconocimiento, o a través de una llamada de atención a la estructura temporal de la vida –aspecto fundamental en la recepción de Hyppolite–, ya había sido conceptualizada en su tesis de 1987 a propósito otra vez de Hegel. En segundo lugar, en la revisión de ese texto, la idea de que el deseo hegeliano emerge como resultado del mundo normativo que lo produce funciona como antecedente de sus reflexiones en torno a la posibilidad de la crítica como desujeción. Esto supone dejar de lado, a instancias de Foucault, posibles versiones preculturales del deseo (Lacan, Deleuze). En tercer lugar, ya en el texto de 1997, se destaca la idea de un cuerpo inexorablemente vulnerable que la autoconciencia procura negar en su paso por el drama del reconocimiento pero cuyas negaciones no hacen otra cosa que afirmar. Esta idea resuena, de hecho, en todo el planteo en torno a la vulnerabilidad común de los cuerpos y en la exposición corporal como riesgo de aniquilación imposible de eludir. Por último, el hecho de que dicho cuerpo no existe, además, antes de su producción por las normas, idea también desarrollada en ese último texto, es coherente con la propuesta de que toda ontología corporal es, en efecto, social.

3 En el tercer capítulo, y con el propósito de seguir esclareciendo el uso particular de la noción de reconocimiento, me dediqué a contrastar la recepción específicamente butleriana con dos recepciones contemporáneas con las que la autora discute explícitamente. Así, abordé los planteos de Axel Honneth y de Jessica Benjamin, y expuse las similitudes y diferencias con la propuesta butleriana. Al respecto, me parece importante destacar el hecho de que Butler, a diferencia de sus interlocutor*s, no sostenga que el reconocimiento pueda ser, de ninguna manera,

una meta normativa *tout court*. En ese sentido, la autora no propone una taxonomía de reconocimientos a los que corresponderían principios normativos internos, como lo hace Honneth, ni tampoco separa destructividad y riesgo de reconocimiento negativo del concepto de reconocimiento mismo, como lo hace Benjamin.

En definitiva, a lo largo de los tres capítulos, el primero más centrado en la ontología corporal mientras que el segundo y el tercero como complementarios, uno más en una veta histórica y otro más en una veta polémica, he preparado el camino para la pregunta específica sobre el "'ser' del cuerpo". Este cuerpo, de hecho, aparecía persistentemente en las reflexiones, pero era necesario una mayor claridad sobre el escenario en el que estaba ubicado para poder interrogarlo en detalle.

Respecto de esta aparición persistente del cuerpo, cabe subrayar lo siguiente: parecía acontecer con mayor evidencia cuando, debido a su exposición fundamental, se interrumpía el discurso del yo, se manifestaba su vulnerabilidad y su constitutiva afectabilidad. El trabajo consistió entonces en abordar esas interrupciones, lo cual se hizo en la segunda parte del texto, aquella que tenía que ver precisamente con la dilucidación de las consecuencias de la exposición corporal y, en definitiva, las obligaciones éticas que se desprenden de la ontología corporal butleriana.

4 En el cuarto capítulo de esta investigación, entonces, recorrí una zona particular que era habilitada por el mapa butleriano y que había sido ampliamente desarrollada por la autora. Se trata de la zona que gira en torno a la vida precaria. En efecto, esta zona da cuenta de la imposibilidad de garantizar la persistencia en el tiempo del cuerpo pues algo, accidental o voluntariamente, puede dañarlo y hasta aniquilarlo en cualquier momento. La autora llamó a esta condición ontológica precari(e)dad. Dicha condición está articulada políticamente de tal forma que a algunos cuerpos y poblaciones se los expone a una exacerbación del riesgo de daño. La autora denominó a esta noción eminentemente política precaridad. Estos conceptos fueron elaborados para dar cuenta, en ese sentido, de la importancia de las organizaciones sociales y políticas para mantener una vida y cómo la disposición de ese mantenimiento está

diferencialmente distribuida. A fin de problematizar estas conceptualizaciones, fue imprescindible un abordaje de la experiencia del duelo como una que da cuenta de la socialidad fundamental del yo a través de la pérdida del ser amado, y de la regulación del afecto que redunda en que ciertas muertes sean más lloradas que otras, según la población o grupo a la que perteneció ese viviente.

Ahora bien, en la evaluación de las nociones que giran en torno a la vida precaria fue importante, además, la reconstrucción de algunas fuentes teóricas que sustentaban las reflexiones butlerianas. (a) Así, respecto de la precari(e)dad, aunque no exclusivamente, recuperé la idea de una responsabilidad frente al* otr* a través del planteo ético de Levinas, y la formulación de una ética de cohabitación a partir de la propuesta de Arendt. Butler estudia amb*s autor*s y respecto de amb*s plantea sus diferencias. Con el primero, la autora se distancia principalmente porque comprende la relación con la alteridad en el ámbito de lo fenoménico más que en el de lo preontológico, rescatando entonces la importancia del relato en coherencia con el deseo de narración formulado por Cavarero. Butler insiste también en politizar el planteo ético levinasiano y pensar las condiciones sociales que permiten percibir el rostro, además de poner en cuestión ciertos presupuestos racistas en el sionismo levinasiano. Por su parte, con la segunda, la autora no está de acuerdo en que ciertos aspectos de la vida precaria no formen parte de la esfera de lo político, tanto porque la interdependencia y aquello que nombra la actividad de la labor son, de hecho, precondiciones de lo político, como porque alrededor del combate a la precaridad suelen configurarse las demandas de los colectivos sociales. (b) Por otro lado, respecto particularmente de la precaridad, estudié tres conceptos familiares de universos nocionales diversos que resuenan en las reflexiones butlerianas y que son citados pero no ampliamente desarrollados por la autora. Se trata, en ese sentido, de las nociones de "muerte social" (Patterson), "necropolítica" (Mbembe) y "muerte lenta" (Berlant). Los tres conceptos apuntan a procesos simbólicos a través de los que se marcan poblaciones como no merecedoras de cuidado frente al daño y a los mecanismos a través de los cuales se articula esa exacerbación del riesgo.

Finalmente, explicité las obligaciones éticas que se

desprenden de prestar atención a cada noción en particular. Respecto de la precari(e)dad, la principal de ellas tiene que ver con propiciar y luchar por condiciones igualitarias de minimización de la exposición a la violencia. Esta lucha debe realizarse, empero, evitando concepciones de sujetos completamente libres del riesgo de daño, o como dañados por definición. Respecto de la precaridad, la obligación ética apunta a formular la pregunta por los marcos que preparan la respuesta ética al sufrimiento de l*s demás. Así, debemos interrogarnos acerca de por qué aprehendemos algunas vidas como vivas y, en el caso de su sufrimiento o muerte, nos indignamos y las lloramos, y no podemos realizar esa misma operación de aprehensión con otras.

5 En el quinto capítulo, por último, en una apropiación claramente feminista pro sexo de la ontología corporal, recorrí una zona del mapa apenas mencionada por Butler pero no sostenidamente desarrollada por ella. Se trata de la zona que apunta a la dimensión erótica del cuerpo, dimensión que aparece particularmente en la experiencia de la pasión sexual. En efecto, teniendo en cuenta la obra de valeria flores, conceptualicé dicha experiencia en términos de interrupción, una que cuestiona al sujeto autocentrado y eminentemente voluntario. El estudio dio como resultado, entonces, la importancia de las categorías temporales para referirse a la pasión sexual, y condujo a una reflexión en torno al placer sexual como respuesta afectiva al mundo. Fue así que continué mi abordaje a partir de una problematización del placer sexual en el contexto de una comprensión de la sexualidad posibilitada por un co-ensamblaje de afectos (Sedgwick y Frank). De este modo, pude quitar primacía a la sexualidad, lo que me permitió desligar sexualidad de identidad, y eludir algunas teorizaciones contemporáneas del deseo sexual, las mismas que había evitado Butler en su estudio del deseo en FdE y otras (Lacan, Deleuze, Bataille). Continué, entonces, el examen de esta zona del mapa a partir de una preocupación por los escenarios de reconocimiento y la explicitación de las consecuencias de pensar la experiencia sexual en el marco de una versión butleriana del reconocimiento, lo que remitía a la primera parte del texto. Así, insistí en el carácter ék-stático de la experiencia sexual, en la importancia contempo-

ránea del deseo sexual en la constitución del sujeto, y de las normas que la regulan, lo que llevó a la necesidad de formular otra noción: la *eroticidad*. Dicho concepto dio nombre a uno de los posibles funcionamientos de las normas, aquel que prepara el camino para que un cuerpo pueda ser reconocido como posible incitador de la pasión sexual, lo que redunda en una distribución diferencial de lo erótico. Para esta conceptualización, entonces, me valí de las reflexiones de Sara Ahmed en torno a la circulación de objetos a los que se pegan afectos específicos, alrededor de los que se alinean o alienan formas de vivir el afecto dentro de una comunidad de normas. Aunque me pareció muy pertinente este planteo, tuve la necesidad de limitar su lenguaje intencional a fin de poder dar cuenta de la dinámica interruptiva de la pasión sexual. Para ello, me detuve en algunas propuestas teóricas (Levinas, Laplanche, Beauvoir) que me permitieron pensar la subjetividad sexual en términos de pasividad.

Teniendo en cuenta estas teorizaciones, puse foco en uno de los medios posibles donde se hace evidente la operación de la eroticidad: la representación erotizada del cuerpo en los medios de comunicación social, particularmente en una narración del placer sexual que explícitamente se detenga en él como principal objetivo. De esta forma, llegué a una reflexión en torno a la pornografía y a la enunciación de una crítica feminista pro sexo de sus contenidos. Así, explicité algunas condiciones de posibilidad de la pornografía, elementos constitutivos que desbordan y permiten el ejercicio crítico. Para ello, pensé al dispositivo pornográfico dentro de una dinámica performativa y a través del concepto butleriano de marco. Entre los elementos, destaqué dos, la formación de agentes que tuvieran conocimiento en la producción de contenidos pornográficos y el uso de tecnologías de comunicación. Dichos elementos, en efecto, son utilizados para realizar una crítica a los contenidos pornográficos, los cuales suelen presentar un catálogo bastante limitado de cuerpos y prácticas susceptibles de deseo. En consecuencia, llamé la atención a la producción pospornográfica como posibilidad crítica alternativa que no eluda una afirmación del placer sexual. Este planteo permitió, además, una conceptualización de la *justicia erótica* como la conjugación de dos derechos: el derecho al placer sexual y

el derecho a la protección contra la violencia sexual, lo cual habilita la articulación de las consecuencias de la vida corporal explicitadas en el capítulo 4 con las desarrolladas en este capítulo. Por último, formulé algunas preguntas que podían ayudar a la confección de estrategias políticas específicas que permitan cuestionar la hegemonía de lo erótico a través de la pospornografía.

En síntesis, las respuestas a la pregunta por el "'ser' del cuerpo" tenían que ver con nuevas preguntas, interrogaciones que apunten a condiciones igualitarias tanto de protección frente al daño como de posibilidad de participar de experiencias sexuales. De esta forma, volvía a las preocupaciones iniciales, a la urgencia de tácticas de resistencia y de crítica al estado de cosas con el objetivo de abogar por una justicia social, a la cual se asocia inextricablemente, una justicia erótica.

Por último, quisiera insistir en el proceso de escritura que implicó este texto como un ejercicio crítico en términos de una auto-poiesis feminista. En efecto, no soy el* mism* que comenzó la realización de este trabajo de escritura: el diálogo con los textos, la discusión con otr*s con l*s que compartimos sensibilidades políticas, la disputa con quienes sostienen otras concepciones de justicia, transformaron mi relato del yo, lo interrumpieron persistentemente y lo obligaron a cuestionar las normas de reconocimiento que lo hacían posible. En ese sentido, quisiera destacar la importancia del carácter colectivo del trabajo intelectual, el cual me permitió desujetarme de ciertas normas y ofrecer una resistencia a normativas destructivas para mi vida y la de otr*s a quienes deseaba reconocer. Dicha resistencia supuso muchas veces el riesgo de ininteligibilidad y el dolor que eso implica, pero también el placer del desgobierno y el apego a algún otro mundo de normas menos restrictivo. Quisiera expresar mi esperanza, por tanto, en que este texto colabore en ese proceso de transformación a quienes entren en diálogo con él.

«»

Bibliografía

Textos de Butler

Butler, Judith (1999): "Revisiting bodies and pleasures", en *Theory, Culture & Society*, Vol 16(2), pp.11-20.

---------------- (2000): "El Marxismo y lo meramente cultural", en *New Left Review 2* Mayo - Junio, pp. 109-121.

---------------- (2001a): *Mecanismos Psíquicos del Poder. Teorías sobre la sujeción,* Catedra, Madrid.[(1997): *The Psychic Life of Power. Theories of subjection*, Stanford University Press, California].

---------------- (2001b): *El grito de Antígona*, El Roure Editorial. Colección Apertura, Barcelona [(2000): *Antigone's Claim. Kinship between life and death*. Columbia University Press, New York].

---------------- (2004a): *Lenguaje, poder e identidad,* Editorial Síntesis, Madrid [(1997): *Excitable Speech. A politics of the Performative*, Routledge, New York].

---------------- (2004b): "Bodies and Power revisited", en Taylor, Dianna y Vintges, Karen (Eds.): *Feminism and the final Foucault*, University of Illinois Press, Chicago, pp. 183-194.

---------------- (2005): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires [(1993): *Bodies That Matter: On the discursive limits of "sex"*, Routledge, New York & London].

---------------- (2006a): *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Barcelona [(2004b): *Precarious Life. The powers of mourning and violence*, Verso, New York and London].

---------------- (2006b): *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona [(2004a): *Undoing Gender,* Routledge, New York and London].

---------------- (2006c): "¿Qué es la crítica? Un ensayo

sobre la virtud de Foucault", en *transversal / EIPCP multilingual webjournal*, 29 de noviembre de 2009, <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es> [(2002): "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", en David Ingram (Ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell, London, pp 212-226].

---------------- (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós Ibérica, Barcelona [(1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subvertion of Identity*, Routledge, New York and London].

---------------- (2008): "Taking Another's View: Ambivalent Implications", en Honneth, Axel: *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press, New York.

---------------- (2009a): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires [(2005): *Giving an Account of Oneself¸* Fordham University Press, New York].

---------------- (2009b): "Performatividad, precariedad y políticas sexuales", en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, nº 3, Septiembre-Diciembre, Antropólogos en Red, Madrid, pp. 321-336, 8 de mayo de 2013, <www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040302.pdf> [(2009): "Performativity, Precarity, and Sexual Politics", en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. www.aibr.org.*, 4, 3, Septiembre-Diciembre, Vol. 4, nº 3, Antropólogos en Red, Madrid, pp. i-xiii, 8 de mayo de 2013, < www.aibr.org/antropologia/04v03/.../040301b.pdf>].

---------------- (2010a): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires [(2009): *Frames of War. When is Life Grievable*, Verso, New York and London].

---------------- (2010b): "El transgénero y el espíritu de la revuelta", en *Minerva. Revista del círculo de Bellas Artes*, N 13, pp. 47-51, 19 de diciembre de 2012, <http://www.revistaminerva.com/articulo.php?id=376>.

---------------- (2010c): *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda + "Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos" (entrevista de D. Gamper Sachse)*, Katz, Madrid.

---------------- (2011a): "Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo", en Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj: *Contingencia, Hegemonía,*

Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda, Fondo de Cultura Económica México, México D.F. [(2000): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London and New York, Verso], pp. 19-50.

---------------- (2011b): "Universalidades en competencia", en Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica México, México D.F. [(2000): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London and New York, Verso], pp. 141-184.

---------------- (2011c): "Precarious Life and the Obligations of Cohabitation", 11 de abril de 2014, <http://www.nobelmuseum.se/sites/nobelmuseet.se/files/page_file/Judith_Butler_NWW2011.pdf>.

---------------- (2011d): "Hannah Arendt's challenge to Adolf Eichmann", en *The Guardian*, 24 de octubre de 2013 < http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil>

---------------- (2011e): "Hannah Arendt's Death Sentences", en *Comparative Literature Studies*, vol. 48, nº 3, Pennsylvania State University Press, pp. 280-295.

---------------- (2012a): *Sujetos de Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del Siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires [(1987): *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, Columbia university Press, New York].

---------------- (2012b): *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York.

---------------- (2012c): "Puede uno llevar una vida buena en una vida mala", en *The European Graduate School*, 14, Diciembre, 11 de abril de 2014, < http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/articles/puede-uno-llevar-una-vida-buena-en-una-vida-mala> [(2012): "Can one lead a good life in a bad life?", en *Radical Philosophy*, 176, Noviembre/Diciembre, pp. 9-18].

---------------- (2012d): "Precarious Life, Vulnerability and the Ethics of Cohabitation", en *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 26, nº 2, Pennsilvania State University Press, pp. 134-151.

---------------- (2012e): "Cuerpos en alianza y la política

de la calle", en *Transversales*, nº 26, Junio, 4 de mayo de 2014, <http://www.trasversales.net/t26jb.htm> ["Bodies in Alliance and the Politics of the Street", en *transversal / EIPCP multilingual webjournal*, 5 de julio de 2012, <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>].

---------------- (2014a): "Vida precaria, vulnerabilidad y la ética de la cohabitación", en Saez Tajafuerce, Begonya: *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria Editorial, Barcelona, pp.47-80.

---------------- (2014b): "Beauvoir sobre Sade: la sexualidad como una ética", en *¿A quién le pertenece Kafka?*, Palinodia, Santiago de Chile [(2003): "Beauvoir on Sade: making sexuality into an ethic", en Card, Claudia (ed.): *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge University Press, New York, pp. 168-188].

---------------- (2015): "El deseo de vivir. La *Ética* de Spinoza bajo presión", en *Nombres. Revista de Filosofía. Metafísicas*. XXII, 29, Córdoba, pp. 9-30 [(2006): "The desire to live. Spinoza's *Ethics* under pressure", en Kahn, Victoria; Saccamano, Neil y Coli, Daniela (eds.): *Politics and the Passions, 1500-1850*. Princeton University Press, Princeton].

Butler, Judith y Cavarero, Adriana (2007): "Condiçao humana contra natureza", en *Estudos Feministas*, 15(3), setembro-dezembro, Florianópolis, pp. 647-662.

Butler, Judith y Chakravorty Spivak, Gayatri (2009): *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia*, Paidós, Barcelona [(2007): *Who sings the Nation-State? Language, politics, belonging*. Seagull Books, London, New York and Calcuta].

Butler, Judith y Athanasiou, Athena (2013): *Dispossession. The Performative in the Political*, Polity Press, Cambridge.

Butler, Judith y Taylor, Sunaura (2009): "Interdependence", en Taylor, Astra (ed.): *Examined Life: Excursions with Contemporary Thinkers*, New Press, New York, pp. 185-213.

Costera Meijer, Irene y Prins, Baujke (2009): "Como los cuerpos llegan a ser materia: Entrevista con Judith Butler", en *Antroposmoderno*, 26 de octubre de 2009, <http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_arti-

culo=1272>.

Kania, Eliza (2013): "Excercising freedom – Interview with Judith Butler", en *R/evolutions: Global Trends & Regional Issues*, vol.1, issue 1, June, R/evolutions Research Center, Poznan, pp. 32-40.

Puar, Jasbir (ed.) (2012): "Precarity Talk", en *The Drama Review*, 56: 4, Winter, New York University and the Massachussetts Institute of Technology, pp. 163-177.

Textos de otr*s autor*s

Ahmed, Sara (2010): "Happy Objects", en Gregg, Melissa y Seigworth, Gregory (eds.): *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, Durkham and London, pp. 29-51.

Althusser, Louis (1998): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.

álvarez castillo, constanzx (2014): *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista & antiespecista*, Trío Editorial, Valparaíso.

Arendt, Hannah (1998): *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.

------------------- (2003): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona.

------------------- (2009): *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.

Asad, Talal (2007): *On suicide bombing*, Columbia University Press, New York.

Barnés, Héctor (2014): "Una historia desconocida de la pornografía y lo que revela de nuestras preferencias", en *El confidencial*, 10 de mayo de 2014, Titania Compañía editorial, Madrid, <http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2014-05-10/una-historia-desconocida-de-la-pornografia-y-lo-que-revela-de-nuestras-preferencias-sexuales_127279/>.

Barzani, Carlos Alberto (2014): "Pospornografía", en *Página 12*, jueves 20 de noviembre, La Página S.A. Buenos Aires, <http://www.pagina12.com.ar/ddiario/psicología/9-260202-2014-11-20.html>.

Bataille, Georges (2007): *El erotismo*, Tusquets Editores, Buenos Aires.

Bauer, Asher (2014): "Cis", 26 de junio de 2015,

<http://www.laradicalbi.com/2014/03/cis.html>.

Beauvoir, Simone de (1956): *El Marqués de Sade*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires.

Belbel Bullejos, María José (2011): "Eve Kosofsky Sedgwick. Más allá de las rutinas queer. Afectos, pedagogía, performatividad", en *Exit Book. Libros de arte y cultura visual*, nº 15, Cataclismo, Madrid, pp. 60-63.

Benjamin, Jessica (2012): "Intersubjectivity, Recognition and the Third. A Comment on Judith Butler", en Ricken, Norbert y Balzer, Nicole (eds.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*, Springer VS, Deutschland, pp. 283-301.

Berlant, Lauren (2007): "Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)", en *Critical Inquiry*, 33, Summer, University of Chicago, Chicago, pp. 754-780.

Bernstein, Richard (1991): "¿Qué es juzgar? – El actor y el espectador", en *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, Siglo XXI Editores, México D.F., pp. 253-271.

Burgos, Elvira (2008): *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith* Butler, Machado Libros, Madrid.

Cabral, Mauro (2008): "@x* Todos los nombres, ¿o todes?", en *Página 12*, viernes 31 de octubre, Buenos La Página S.A. Buenos Aires, <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-407-2008-10-31.html>.

---------------- (2015): "Poder y deseo", 20 de junio de 2015, <http://justiciaintersex.blogspot.com.ar/2015/04/poder-y-deseo.html>.

Cabral, Mauro (comp.): *Construyéndonos. Cuadernos de lecturas sobre feminismos trans I*. Mulabi, Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos. <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/09/209143049-Construyendonos-Basta.pdf>

Callón, Michel (1998): "An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externalities Revisited by Sociology", en *The Laws of Markets*, Blackwell, Boston, pp. 244-269.

Castelar, Andrés Felipe (2010): "Judith Butler y el problema del reconocimiento", en Grueso, Delfín Ignacio y Castellanos, Gabriela (comp.): *Identidades colectivas y reconocimiento: razas, etnias, géneros y sexualidades*, Programa Editorial Universidad del Valle, Santiago de Cali, pp. 193-218.

Cavarero, Adriana (2000): *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, Routledge, London and New York.

--------------------- (2009): *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Anthropos Editorial, Barcelona.

Chakravorty Spivak, Gayatri (1996): "Bonding in difference. Interview with Alfred Arteaga" en Landry, Donna y MacLean, Gerald: *Spivak Reader*, Routledge, New York and London.

Chambers, Samuel y Carver, Terrel (2008): *Judith Butler & Politics. Troubling Politics*, Routledge, New York and London.

Coopersmith, Jonathan (1998): "Pornography, technology and progress", en *Icon*, 4, ICOHTEC, pp. 94-125.

Critchley, Simon (2004): "Introducción a Levinas", en Levinas, Emmanuel: *Difícil libertad*, Lilmod, Buenos Aires, pp. 11-41.

Crosa, Julia (2011): "Subjetividad nómade", en *Descuajeringadxs*, 25 de junio de 2015, <http://descuajeringadxs.blogspot.com.ar/2011/02/subjetividad-nomade-trastorno-de.html>.

Deleuze, Gilles (1985): *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.

Derrida, Jacques (1998): "Firma, acontecimiento, contexto". En: Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, pp. 347-372.

Derrida, Jacques (2005): *La verdad en pintura*, Paidós, Buenos Aires.

Despentes, Virginie (2007): *Teoría King Kong*, Melusina, Barcelona.

Fanon, Franz (2009): *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires.

Ferrarese, Estelle (2011): "Judith Butler's 'not particularly postmodern insight' of recognition", en *Philosophy Social Criticism*, 37(7), pp. 759-773.

flores, valeria (2013): *interruqciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, eduación*, Editora La Mondonga Dark, Neuquén.

flores, Valeria (2015): "Decir prosexo", en *Cuirizar el anarquismo. Ensayos sobre género, poder y* deseo. Bocavulvaria, Córdoba. <http://escritoshereticos.blogspot.com.ar/2015/12/decir-prosexo.html>

Foucault, Michel (1976): *Vigilar y castigar*, Siglo XXI

Editores, Buenos Aires.

-------------------- (1992): “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en *Microfísica del* poder, Las ediciones de La Piqueta, Madrid, pp. 7-32.

-------------------- (1995): “Qué es la crítica [Crítica y *Aufklärung*]”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, Universidad de Murcia, pp. 5-25.

-------------------- (2010): *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

-------------------- (1998): *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México D.F.

-------------------- (1999): “Foucault”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, Paidós, Buenos Aires, pp. 362-368.

-------------------- (2006): *Seguridad, Territorio, Población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

-------------------- (2012): *Historia de la sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Foucault, Michel y Schroeter, Werner (2010): “De bueyes perdidos y otras pasiones”, en *Página 12*, viernes 23 de abril, La Página S.A., Buenos Aires, 7 de junio de 2014, <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-1345-2010-04-26.html>.

Fraser, Nancy (1995): “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, en: *New Left Review* 212, Julio-Agosto, pp. 68-93.

---------------- (1996): “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia de género”, en: *Actas de Congreso internacional en Santiago de Compostela*, 5, 6 y 7 de junio.

---------------- (1997): *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Antes, Facultad de Derecho, Santafé de Bogotá.

Freud, Sigmund (1917): “Duelo y Melancolía”, 29 de agosto de 2011, < http://librodot.com/favbook/duelo-y-melancolia/>.

Gall, Noe (2012): “Tomar la palabra/concha”, 4 de abril de 2013, < http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/2012/04/la-celebracion-de-las-amantes-dia-2.html>.

------------ (2013): “Pro sexo”, en *Página 12*, viernes 13

de septiembre, La Página S.A., Buenos Aires, 17 de junio de 2015, <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/subnotas/8303-842-2013-09-13.html>.

García Ruiz, Pedro Enrique (2000): "Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-62.

Gil, Silvia (2014): "Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común" en *ÉNDOXA: Series filosóficas*, nº 34, UNED, Madrid, pp. 287-302.

Giménez Gatto, Fabián (2011): *Erótica de la banalidad. Simulaciones, abyecciones, eyaculaciones*, Editorial Fontamara, México D.F.

Goffman, Jacques (2006): *Frame Analysis: Los marcos de la experiencia*, Siglo XXI Editores, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Gregg, Melissa y Seigwourth, Gregory (2010): "An Inventory of Shimmers", en Gregg, Melissa y Seigworth, Gregory (eds.): *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, Durkham and London, pp. 1-25.

Haraway, Donna (1991): *Ciencia,* Cyborgs *y Mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

------------------- (2004a). *The Haraway Reader*, Routledge, New York and London.

------------------- (2004b). *Testigo-Modesto@Segundo-Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*, Editorial UOC, Barcelona.

Hegel, Georg W. F. (1985): *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Hobbes, Thomas (1976): *Leviatán*, Editorial Tecnos, Madrid.

Honneth, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por uma gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona.

----------------- (2007): *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires.

----------------- (2008): *Reification. A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press, New York.

Honneth, Axel y Fraser, Nancy (2006): *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid.

Hyppolite, Jean (1974): *Génesis y estructura de la* Fe-

nomenología del Espíritu *de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona.

Kafka, Franz (2009): “Prometeo”, en *Relatos completos II*, Losada, Buenos Aires, p. 209.

Kant, Immanuel (1991): *La crítica del juicio*, Editorial Porrúa, México D.F.

-------------------- (2007): *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Buenos Aires.

Kosofsky Sedgwick (1998): *Epistemología del armario*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.

Kosofsky Sedgwick, Eve y Adam, Frank (2003): “Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins”, en Kosofsky Sedgwick, Eve: *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham and London, pp. 93-122.

Lacan, Jacques (1964a): *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.

-------------------- (1964b): “La niña y el falo” en *Seminario 5: Las formaciones del Inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, pp. 259-276.

Laplanche, Jean (1999): “The Drive and its Source-Object: Its fate in the transference”, en *Essays on* Otherness, Routledge, New York and London, pp. 120-135.

Laplanche, Jean y Polantis, Jean-Bertrand (1996): *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.

Levinas, Emmanuel (1995). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

----------------------- (1999): *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

----------------------- (2000): *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid.

----------------------- (2001): *Entre nosotros. Ensayos para pensar el otro*, Pre-Textos, Valencia.

----------------------- (2008): *Difícil libertad*, Lilmod, Buenos Aires.

Lloyd, Moya (2007): “Towards a cultural politics of vulnerability. Precarious lives and ungrievable deaths”, en Carver, T. y Chambers, S. (2007). *Judith Butler’s Precarious Politics: critical encounters*. New York: Taylor & Francis e-Library, pp. 92-105.

Lukács, Georg (1970): *Historia y conciencia de clase*,

Instituto del Libro, La Habana.

Machado Abrunhosa, Pedro (2007): "Quem me leva os meus fantasmas", en Pedro Abrunhosa e os Bandemónio: *Luz*, Universal Music, Lisboa.

Mackinnon, Catharine (2010): "Pornografía como trata de personas" en Di Corleto Julieta (Comp.). *Justicia, género y violencia*, Libraria, Buenos Aires, pp. 85-104.

--------------------------- (2014): *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

MacPherson, Crawford Brough. (2005): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Editorial Trotta, Madrid.

Mattio, Eduardo (2010a): "Precaridad, ontología social y violencia estatal"´, em *II Encuentro entre equipos de investigación em teoría y política: "Espacio, democracia y lenguaje"*, 23 y 24 de septiembre, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 10 de abril de 2012, <https://es.scribd.com/doc/36646576/Eduardo-Mattio-Precaridad-ontologia-social-y-violencia-estatal>.

------------------ (2010b): "Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler", en *Pensamento Plural*, 7, julho/dezembro, Pelotas, pp. 159 - 172.

----------------------- (2012): "*No nacemos iguales, llegamos a hacerlo…* Arendt, Butler y el 'derecho a tener derechos'", en Smola, Julia; Bacci, Claudia y Hunziker, Paula (eds.): *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*, Brujas, Córdoba.

Marion, Jean-Luc (2005): *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires.

Massumi, Brian (1995): "The Autonomy of the Affect", en *Cultural Critique*, 31, University of Minnesota, pp. 83-109.

Mbembe, Achille (2011): *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, Barcelona.

McRuer, Robert y Mollow, Anna (eds.) (2012): *Sex and Disability*, Duke University Press, Durham and London.

Menstrual, Naty (2008): "Medialunas de manteca", en *Continuadísimo*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, pp. 39-42.

Milano, Laura (2014): *Usina Posporno. Disidencia se-*

xual, arte y autogestión en la pospornografía, Título, Buenos Aires.

Millet, Kate (1995): *Política sexual*, Cátedra, Madrid.

Nancy, Jean-Luc (2007): *58 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma*, La Cebra, Buenos Aires.

Nietzsche, Friedrich (1998): *La genealogía de la moral*, Alianza, Buenos Aires.

Noy, Fernando (2014): "Sorpresa en los pastizales", en *Sofoco*, Mansalva, Buenos Aires, pp. 7-13.

Ogien, Ruwen (2005): *Pensar la pornografía*, Paidós, Barcelona.

Oliver, Kelly (2001): *Witnessing: Beyond Recognition*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London.

Orwell, George (1945): *Rebelión en la granja*, Booket, Buenos Aires.

Osborne, Raquel (2011): *La construcción sexual de la realidad*, Cátedra, Madrid.

Palacio, Marta (2008): *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, EDUCC, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba.

Palacios, Agustina y Romañach, Javier (2006): *El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, Ediciones Diversitas-AIES, Madrid.

Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambrridge, Massachusetts, and London.

Perlongher, Néstor (1996): "El sexo de las locas", en *Prosa plebeya*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, pp. 29-34.

Prada Prada, Nancy (2010): "¿Qué decimos las feministas sobre la pornografía? Los orígenes de un debate", en *La Manzana de la discordia*, Vol. 5, nº 1, Enero - Julio, pp. 7-26.

Preciado, Beatriz (2008): "La era farmacopornográfica", en *Testo yonqui*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, pp. 25-46.

--------------------- (2010): *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*, Anagrama, Barcelona.

Rubin, Gayle (1989): "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance,

Carole (comp.): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Revolución, Madrid, pp. 113-190.

Saez, Javier (2003): "Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos", 23 de junio de 2015, <http://www.hartza.com/osos4.htm>.

Salih, Sara (2002): *Judith Butler*, Routledge, London and New York.

Shock, Susy (2011): *Relatos en canecalón*, Nuevo tiempo, Buenos Aires.

song, emma (2014): "Apuntes sobre amor y duelo en Karina. Sobre las narraciones sentimentales", 29 de septiembre de 2014, < http://narracionesposibles.blogspot.com.ar/2014/09/apuntes-sobre-amor-y-duelo-en-karina.html>.

----------------- (2014): "Apuntes para un diccionario sencillo de relaciones sexo afectivas en pedazos", 25 de junio de 2015, <http://narracionesposibles.blogspot.com.ar/2014/07/apuntes-para-un-diccionario-sencillo-de.html>.

Sontag, Susan (2003): *Ante el dolor de los demás*, Suma de Letras, Madrid.

Spinoza, Baruch (1980): *Ética demostrado según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid.

Sprinkle, Annie (1998): *Post porn modernist*, Cleis Press, Berkeley.

Stark, Hannah (2014): "Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition" en *Feminist Theory*, Vol. 15 (1), pp. 89-00, 12 de enero de 2015, < http://fty.sagepub.com/content/15/1/89.full.pdf>.

Suárez Ortega, Paola (2014): "Judith Butler: hacia una subjetivación sin violencia" en *Páginas de Filosofía*, Año XV, nº 18 (enero-diciembre), Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Comahue, pp. 82-85, <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>.

Watkins, Megan (2010): "Desiring recognition, accumulating affect", en Gregg, Melissa y Seigworth, Gregory (eds.): *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, Durkham and London, pp. 269-285.

Films

Angel, Buck (dir.): *Buck's Beaver* [Película], Buck Angel Entertainment, USA.

Asentamiento Fernseh (prod.) (2013): *712* [Cortome-

traje], Argentina, 20 de junio de 2015, <http://asentamientofernseh.com.ar/712.html>.

----------------------------------- (2013): *Siestas* [Cortometraje], Argentina, 20 de junio de 2015, <http://asentamientofernseh.com.ar/siesta.html>.

Berger, Marco (Director) (2009): *Plan B* [Película], Oh my Gómez Films, Brainjaus, Rendes-vous pictures, Argentina.

----------------- (Director) (2012): "El primo" [Cortometraje], en Berger, Marco y Mónaco, Marcelo (Directores): *Tensión Sexual. Volumen I. Volátil*, Swift Productions, TLA Releasing, Argentina, USA, Francia.

Cuerpo puerco & Acento frenético (prod.) (2011): *Endo / work in progress* [Película], Argentina, 24 de junio de 2015, <http://www.acentofrenetico.com.ar/a/__endo.html>.

Damiano, Gerard (1972): *Deep Throat* [Película], Gerard Damiano Film Productions, USA.

Engberg, Mia (prod.) (2009): *Dirty Diaries* [Película], Story AB, Suecia.

Henríquez, José Carlos (dir.) (2013): *Pornolectura. Releer la pornografía* [Videoperformance], Carne Digital, Chile, 25 de diciembre de 2013, <https://vimeo.com/82626761>.

Rivas San Martín, Felipe (dir.) (2011): *Ideología* [Videoperformance], CUDS, Chile, 25 de junio de 2015, <https://vimeo.com/27375737>.

Spitz, Brian (2013): *UnHung Hero* [Pelìcula], greenskyFILMS, USA.

Sitios Web

Sin Autor, *BelAmi*, 24 de junio de 2015, <http://www.belamionline.es/>.

Sin Autor, *Falcon Studios*, 10 de abril de 2015, <http://www.falconstudios.com>.

Sin Autor, *The Online Parallel Bible Project:* "Ekstasis", 4 de mayo de 2014, <http://biblehub.com/greek/1611.htm>.

Sin Autor, *Yes, we fuck*, 28 de mayo de 2015, <http://www.yeswefuck.org/>.

Indicios Cartográficos para el desgobierno erótico de sí

«»

Con un tímido despunte barroco, un tenaz deseo de crítica tortillera cuir y una indeleble curiosidad perturbadora, cobró cuerpo poético mi lectura de *Eroticidades precarias*. La singularidad del estudio de Beto, su minuciosa y original recomposición de la ontología corporal de Judith Butler nos propone un sensible mapa teórico-político que nos ubica en los itinerarios del pensamiento de esta filósofa feminista y nos incita al compromiso ético de hacer otros mundos normativos que alteren los letales marcos hegemónicos que instituyen y distribuyen nuestras vidas y nuestras muertes. Así, este corpus erotográfico resulta una herramienta política-conceptual con un fuerte trazado afectivo que nos involucra en las intensidades de nuestro tiempo para transfigurar hambres, miserias, estigmas, deseabilidades y nuestras frágiles existencias.

Me interesa distinguir *cuatro acentos* que me conmovieron y provocaron de este libro, un *cuarteto* cuya musicalidad filosófica es pulsada desde los cuerpos afectados por la pasión sexual y la posibilidad cultural de desear, ser deseados y volverse deseables, así como también por aquellos cuerpos que se vuelven inhabitables e invivibles, objeto de exterminio, de muerte lenta. Su propuesta cartográfica nos estremece y compele a la crítica feminista a dilucidar tanto los marcos normativos que promueven el odio como también aquellos que estimulan la deseabilidad y lo erótico. Aquí *acento* es emplazamiento geopolítico de un pensar filosófico y una escritura situada en la capital cordobesa, enclave católico fundamentalista; asiento del frenesí exuberante del cuarteto, el fernet y el humor fogoso; del trauma y la violencia que nos punza el fusilamiento de la Pepa Gaitán, el asesinato de Laura Moyano, la desaparición de Yamila Cuello, la agresión homofóbica a Gonzalo Valver-

de, la detención arbitraria por la policía provincial de dos jóvenes lesbianas por un beso en público; de la sostenida lucha contra Monsanto y las sojeras; de las vivas marchas de la gorra contra la represión policial en los barrios y la criminalización de la juventud precarizada; de la inédita y pendenciera *I Celebración de las amantes*, jornadas de orgullo y disidencia lesbiana en el 2012; de la reciente e insurgente recuperación de las memorias de los feminismos locales; del incesante y autogestivo festival *El deleite de los cuerpos*, ese espacio de prácticas artístico-políticas donde la disidencia sexual explora y despliega imaginarios estéticos multiformes; y de potentes articulaciones políticas, teóricas y afectivas que desde hace años construyen y circulan saberes para el reconocimiento del trabajo sexual a partir de las experiencias de AMMAR Córdoba y la Red por el Reconocimiento del trabajo sexual, convirtiéndose estas instancias organizativas en una de las voces periféricas más críticas al centrismo porteño abolicionista, disputando sentidos, vidas y modelos de organización política. No hay saber filosófico universal, arrancado de los contextos y de su historicidad intrínseca, siempre se piensa en situación, aunque desde el régimen académico se pretenda borrar sus huellas, heridas y cicatrices. Aquí *acento* es ese énfasis escritural, esa intensidad tonal que modula la construcción de este corpus cartográfico hecho de minuciosas lecturas butlerianas, preguntas vitales, amistades de amparo, citas híbridas entre la bio y la bibliografía, debates calientes, sexos impúdicos, videos porno y posporno, críticas desgarradoras, calles ocupadas, camas transpiradas, temblores irreverentes, diálogos abiertos, darkroom atravesados, controversias inconclusas. Acentos que modulan un tejido de textos y cuerpos que componen desde una sensibilidad epistemológica feminista postidentitaria sin enrolamiento programático en una identidad, una cartografía posible para las probables, inciertas y ansiadas pequeñas emancipaciones de cada día. Al fin de cuentas, el trabajo intelectual académico si no es éxtasis de sí, es cita amansada que lubrica la maquinaria institucional.

Por eso mismo, el *primer acento* que me interesa destacar es la inscripción política de este libro, su pregunta ética que nos atraviesa y nos desborda. Desde preocupaciones feministas pro-sexo y de la disidencia sexo-genérica,

Eroticidades precarias nos urge y compromete a cuestionar el orden de las cosas, de los cuerpos, y al activismo por la justicia social y erótica, al engarzar de manera lúcida y espinosa la pregunta por *aquellas vidas que no parecen vivas, en algún punto irreales, inaprehensibles, desdibujadas en el ámbito social.* Desde el aparato conceptual de la teoría queer y la crítica post-identitaria se interrogan y desmontan los dispositivos de normalización que constituyen las identidades sexo-genéricas y sus exclusiones constitutivas, incluso cuestionando las propios presupuestos de la teoría feminista y la idea de cuerpo que se postula implícitamente.

La lucha por los cuerpos está en el corazón de este libro. La pregunta por el *ser del cuerpo* y las consecuencias éticas y políticas que se siguen de una ontología corporal particular, se derrama y contamina las lecturas de Butler en clave cansequiana para construir un trayecto provisorio, íntegro y situacional de una ontología corporal que funcione práctica y políticamente de sustento para repensar nuestras protestas y estrategias feministas. La precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social, son los indicios cartográficos de esta propuesta.

La crítica de las categorías de identidad, que no pueden capturar los movimientos del sí mism*, el exceso y la opacidad que experimentamos en la vida como consecuencia de las múltiples desposesiones que sufre el *yo*, socaba y complejiza muchos de los presupuestos de las políticas identitarias que hegemonizaron el activismo sexo-genérico en las últimas décadas en nuestro país.

No se trata de *conocer al otr** tal como se propone desde una perspectiva liberal y colonial, que termina finalmente por devorarlo, sino como la misma Butler plantea, el punto de partida de la ética es la aprehensión de los límites de ese conocimiento. Porque *si algo comparten el yo y el otr* es una expropiación que l*s precede y excede*, y que proviene de las normas sociales de reconocimiento. En ese sentido, los términos hegemónicos que articulan el reconocimiento a través de la regulación de la raza, la morfología corporal, la capacidad, el sexo, la clase y la etnia, producen un diferencial entre lo humano y lo menos que humano. Estos marcos

normativos que rigen lo perceptible y funcionan gracias a su ocultamiento, son allanados y desgranados a lo largo del libro para reconocer sus clivajes y ocasiones de fisura para la intervención crítica.

El *segundo acento* que intuyo pujante es el corpus de autor*s, teóric*s, activistas y artistas locales, que entrelazados en este *hacer* pensamiento comunitario arman una comunidad de diálogo y debates desplazada de la metrópoli porteña. Desde las prácticas de la comunidad de osos y la festividad proletaria y lumpen del cuarteto como expresiones de una eroticidad subalterna, las producciones audiovisuales del Asentamiento Fernseh, de Marco Berger, l*s platenses Cuerpo puerco & Acento frenético, las vecinas transandinas José Carlos Henríquez y Felipe Rivas San Martín, y los textos de constanzx álvarez castillo, Mauro Cabral, la Noe Gall, el Edu Mattio, la Susy Shock, la emma song, Naty Menstrual, Laura Milano, Fabián Giménez Gatto, Fernando Noy, Marta Palacio, Néstor Perlongher, la Juli Crosa, e incluso mis propios textos, montan otro plano oblicuo y desviante de las citas mainstream que se imponen con el conformismo y obediencia institucional en relación a la teoría queer y sus íconos consagrados por la academia internacional de matriz eurocéntrica. El signo de desprivatizar estos saberes, prácticas y experiencias, gesticula entre sus líneas un afecto decolonial al pensar problemas comunes desde y con esas propuestas visuales, políticas, poéticas y teóricas. *Eroticidades precarias* hace tambalear los marcos de reconocimiento del saber académico institucionalizado y su prepotencia que menosprecia cualquier saber de extramuros.

El *tercer acento* es el agudo itinerario por el pensamiento butleriano que Beto nos propone, a partir de diseñar una cartografía ingente e ingeniosa por la profusa obra de Butler, siempre con la latencia de la pregunta política y ética por los sujetos que (no) son viables, por las existencias que (no) son vivibles, por lo cuerpos que (no) son deseables y erotizables.

En el planteo ontológico butleriano se despliega una doble zona. Una, la más resabida por la recepción local de su obra, es aquella que apunta a la condición corporal y la exposición al daño y la violencia, que se problematiza a través del par conceptual precariedad/precaridad. La pre-

cariedad como noción ontológica apunta a la imposibilidad de garantizar la persistencia de una vida; mientras que la precaridad como noción específicamente política señala las condiciones sociales y políticas que maximizan el riesgo de que esa vida deje de persistir, y describe el proceso a través del cual una población es forzada a acostumbrarse a la inseguridad.

La otra zona, la más novedosa y singular (re)construida por el Beto apunta a la condición corporal que emerge como resultado de la experiencia de la pasión sexual, es decir, la dimensión erótica del cuerpo. El mapa de lecturas, debates y preguntas que va delineando nos traslada por las referencias y controversias con que se arma y desarma tanto el pensamiento de Butler, así como los propios recorridos que avizora Beto al tensar y desdoblar el pliegue que deja entrever esta teórica con un rastro apenas insinuado.

El mapa se inicia con la noción de reconocimiento de cuño posthegeliano y conceptualizado como *una situación, una escena, un drama a partir del cual una autoconciencia busca saber de sí misma, tener experiencia de sí misma,* lo que implica partir de la opacidad del sujeto. Tod*s somos dependientes de los vocabularios sociales, de los proyectos de reconocimiento disponibles, de instituciones que nos darán el reconocimiento que necesitamos a fines de vivir nuestras vidas. Butler define entonces la inteligibilidad como el esquema histórico que establece el ámbito de lo cognoscible, una consecuencia del reconocimiento bajo las normas sociales vigentes.

Pero la vulnerabilidad que nos constituye no apunta meramente a la posibilidad de sufrir un daño, sino que señala la proximidad de l*s demás y las circunstancias que un cuerpo afronta continuamente. Por lo tanto, de la exposición corporal se desprende la posibilidad de encuentros pasionales, de deseo y añoranza al mismo tiempo que del contacto indeseado que suponen la coacción, el daño físico y la violencia. De este modo, *Eroticidades precarias* asume como proyecto político y como preocupación ética dos tropos sincrónicos de la vida, la violencia y el deseo, el daño y la pasión sexual, asuntos que en las prácticas y teorías feministas suelen corresponder en numerosas circunstancias a empresas incompatibles y antagónicas.

Prosperado el recorrido por el mapa, nos encontramos

con el *cuarto acento*, el despliegue inventivo e inédito de una arista encapsulada que Butler apenas menciona, quedando en estado larvario, y que Beto da en llamar *eroticidad*, como re-citación en clave de pasión sexual del concepto hegeliano de eticidad. El abordaje de la erotización del vínculo entre cuerpo y mundo, que también es resultado de la exposición corporal, permite pensar la articulación política del placer sexual.

Distanciado de un marco heteronormativo y de un contexto amoroso, este libro teoriza en torno a la experiencia de la pasión sexual en términos de interrupción erótica, como una suspensión en la que el sujeto se ve arrojado *más allá de sí mismo* y que se caracteriza por una desposesión, cuestionando de este modo una noción de sujeto centrado, autosuficiente y cerrado en sí mismo.

La pasión sexual da cuenta de ese *entre* cuerpos, de ese algo que no es del yo ni de otr*, pero que constituye a amb*s, a la vez que l*s des-constituye. Entonces, el placer sexual es conceptualizado como la consecuencia del reconocimiento sexual bajo ciertas normas. En este abordaje del placer sexual que toma los aportes de Eve K. Sedgwick y Adam Frank, quienes prosiguen la obra de Silvan Tomkins que contradice una teleología heterosexual, junto con Levinas, Laplanche, Beauvoir y Ahmed, la sexualidad pierde primacía, de modo que deseo sexual e identidad pueden desligarse, comprendiendo el deseo como producido y articulado por un mundo de normas.

La *eroticidad* nombra el funcionamiento de las normas que dispone socialmente que ciertos cuerpos sean deseables sexualmente, como posibles incitadores de una pasión sexual, al tiempo que otras corporalidades son arrojadas al estigma de la indeseabilidad. Al igual que aquellos cuerpos por los que no se podía realizar un duelo porque no había un lenguaje cultural para hacerlo, en el campo de lo erótico se van a configurar los bordes no-eróticos del placer sexual.

La *eroticidad* puede comprenderse en un sentido afirmativo y de resistencia, al posibilitar el cuestionamiento de los mecanismos de control social, en tanto dibuja y disputa otras formaciones eróticas alternativas en las que vale la pena insistir para resistir a las normas hegemónicas del placer.

La pregunta por qué podemos aprehender ciertos cuerpos como eróticos y no otros y *qué condiciones sociales habilitan que esa aprehensión tenga o no tenga lugar,* emerge desde una crítica feminista pro-sexo sostenida por un concepto de *justicia erótica* que hace una ardiente defensa del placer sexual en un contexto democrático de ética sexual. *Eroticidades precarias* oficia de figuración para cuestionar y problematizar la pornografía hegemónica como locus privilegiado de circulación de objetos saturados de afecto erótico, reflexiona sobre la eroticidad pospornográfica y el desborde de los marcos pornográficos mainstream, recuperando y visibilizando ciertos discursos e invenciones visuales que contestan y resisten las hegemonías eróticas sin abandonar la defensa del placer sexual, al proponer otras formas de la deseabilidad y de volver eróticos los cuerpos.

Beto nos incita a pensar el concepto de *justicia erótica* como articulador de dos derechos, habitualmente considerados como derechos escindidos en los discursos sociales - insoslayablemente discursos sexuales-, y también en ciertas corrientes feministas: el derecho al placer sexual y el derecho a la protección contra la violencia sexual. Así, el derecho al placer sexual como necesidad y urgencia ética de producir condiciones sociales de manera igualitaria para que los cuerpos puedan verse involucrados en experiencias sexuales, está íntimamente vinculado al derecho que garantiza una minimización de la exposición al daño.

La *eroticidad* y sus implicancias epistemológicas y políticas se plantean como una gran provocación para quienes estamos vinculad*s al campo de la pedagogía y de la educación. Como educadora inquieta por las relaciones entre sexualidades, géneros, deseos, afectos y pedagogías, las interpelaciones a las deseabilidades que construye el conocimiento escolar institucionalizado, ya sea en relación a los cuerpos, las identidades o a los propios objetos a los que se le adhieren afectos, nos convocan a abrir incómodos y espinosos interrogantes sobre los marcos normativos de ese saber y sus efectos performativos sobre la producción corporal, en especial de la infancia. Asimismo, conviene hurgar en la deseabilidad de ciertos modos de enseñanza, muchos de ellos sofocantemente autoritarios a la vez que gratamente deseados.

En esta obra de Beto hay riesgo y pasión intelectual, potencia política colectiva. Hay cuerpo teórico, hay carne que late extasiada, cuerpo marica y tembloroso con el que habita el mundo, y también (nos) lo vuelve habitable al proponernos y desafiarnos a leer y explorar un mapa siempre inconcluso, provisorio y precario, del *desgobierno erótico de sí*. Como un trabajo de autopoiesis que no se imagina en un paraíso desprovisto de toda norma, estas minúsculas desujeciones encuentran en la ficción de las producciones artístico-políticas una poderosa táctica de reconfiguración de la materialidad.

En este contexto de derechización ultraneoliberal, con políticas criminales implementadas bajo el signo del shock por un gobierno democrático, este libro como construcción teórica y política acentuada desde el sur, resulta corporal y amorosamente comprometido con la afiebrada premura ética por hacer de nuestros cuerpos vidas vivibles ante las regulaciones y coacciones provistas por una disciplinante escalada del pánico sexual, la promesa securitista y punitivista espoleada por el discurso tecnomediático y asumida como demanda mayoritaria . *Eroticidades precarias* es una indispensable caja de rastros, sospechas y presagios para interrogar las políticas sexuales, las poéticas de los afectos, las acciones políticas, los haceres pedagógicos, las prácticas artísticas, y para hacer temblar los vocabularios del odio y las lenguas excéntricas y flamígeras de la disidencia.

val flores
Noviembre. 2016

Eroticidades Precarias
2017